فکشن ہاؤس کا کتابی سلسلہ (23)

سہ ماہی

تاریخ

ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

18- مزنگ روڈ لاہور

فون: 7249218-7237430

E-mail:FictionHouse2004@hotmail.com

مجلّہ ''تاریخ'' کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 6665997

ای میل: lena@brain.net.pk.

خط و کتابت (برائے سرکولیشن)

پبلشرز	☜	فکشن ہاؤس
	☜	18-مزنگ روڈ لاہور
فون	☜	7249218-7237430
قیمت فی شمارہ	☜	100 روپے
سالانہ	☜	400 روپے
قیمت مجلد شمارہ	☜	150 روپے
بیرون ممالک	☜	2000 روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ)

رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان

اہتمام	☜	ظہور احمد خاں
کمپوزنگ	☜	فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز	☜	حاجی حنیف پرنٹرز لاہور
سرورق	☜	عباس
تاریخ اشاعت	☜	اکتوبر 2004ء

فہرست

مضامین

تحقیق کے نئے زاویئے

نقطہء نظر

تاریخ کے بنیادی مآخذ

اقبال نامہء جہانگیری

مصنف: میرزا محمد عرف معتمد خاں

مترجم: محمد زکریا

مضامین

کراچی: مہاجرت، ملٹی کلچرلزم اور شہرِ امن کی تلاش

سید سکندر مہدی/ترجمہ: امتل حسن اور کشور سلام

دنیا بھر کے تقریباً سبھی بڑے شہر بدامنی کی وجہ سے جانے جاتے ہیں- درحقیقت ان میں سے کسی بھی شہر کو خطۂ امن نہیں کہا جا سکتا- یہ سب میدانِ کارزار ہیں جہاں مختلف سیاسی، معاشی، معاشرتی اور کلچرل قوتیں اور نظریات اپنی بالادستی اور اہم مقام حاصل کرنے کے لئے نبرد آزما رہتی ہیں- مزید برآں یہ وہ سماجی اور جغرافیائی یونٹ ہیں، جہاں ہارلم (Harlem) پروان چڑھتے ہیں اور جہاں مافیا قوتیں ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتی ہیں، یا پھر طاقت اور حکومت کے سرچشمہ اداروں کو چیلنج کرتی ہیں اور جہاں عوامی طاقت مجبوری کی علامت بن کر رہ جاتی ہے- دراصل تنازعات کی شدت اور حدت کی وجہ سے یہ بڑے شہر عموماً خاموش، جاگتے اور کھولتے ہوئے آتش فشاں کا مرکز بن جاتے ہیں، لیکن پھر بھی یہ شہر لوگوں کو اپنی طرف کھینچنے کی بھرپور صلاحیت رکھتے ہیں-

حقیقت بہرحال یہی ہے کہ ان بڑے شہروں میں تنازعات کی شدت اور نوعیت خواہ کچھ بھی ہو، عوام الناس احساس محرومی اور حد بندیوں میں جس حد تک بھی گرفتار کیوں نہ ہوں، ان شہروں میں تشدد کتنا ہی کیوں نہ ہو اور یہ معاشرے میں پھیلتی بے حسی اور بیگانگی کا بھرپور مظہر کیوں نہ ہوں، یہ بڑے بڑے شہر لوگوں کو ورغلاتے اور اپنی طرف متوجہ کرتے رہتے ہیں- ملک کے تمام حصوں اور اکثر بیرونِ ملک سے لوگوں کے ہجوم اس امید کے ساتھ ان شہروں کا رخ کرتے ہیں کہ

بڑے شہروں کے وسیع اور بہتر مواقع ان کے منتظر ہیں- ہجرت کے پیچیدہ اور کٹھن راستے اکثر مہاجرین کو قانونی اور غیر قانونی ذرائع استعمال کرنے پر اکساتے ہیں اور اپنی سرحدوں پر لے آتے ہیں- ان میں سے اکثر برسوں کے رستے ہوئے تنازعات کا شکار ہو جاتے ہیں اور کئی نئے

آنے والے مزید نئے تنازعات کا باعث بنتے ہیں۔

درحقیقت ان تنازعات سے فرار ممکن نہیں۔شہر جتنے بڑے ہوں، مسائل اتنے ہی بڑے ہوتے ہیں۔ بہرحال، بڑے شہروں میں جو بھی اور جتنے بھی تنازعات ہوں، یہ شہر بدامنی اور تنازعات نہیں چاہتے۔گلوبلائیزیشن کے اس دور میں، خصوصاً سیاسی اور معاشی استحکام کی خواہش کی جاتی ہے اور اسلحہ کی دوڑ، تشدد کے نت نئے طریقے، اسلحے کی (کھلی) عام نمائش، مختلف گروپوں کے درمیان جنگ وجدل، مختلف سطحوں پر تشدد اور آئے دن کے ہنگاموں کو حال اور مستقبل کے لئے بہت اچھا نہیں سمجھا جاتا۔ اس لحاظ سے بڑے شہروں کا انتظام governance ریاستوں کے انتظام governance کی طرح گلوبل اور علاقائی سیاسی، معاشی اور کلچرل ڈسکورس discourse کا مرکز بن گئے ہیں۔

گزرتے وقت کے ساتھ یہ بات اب شدت سے محسوس کی جارہی ہے کہ شہروں کو اور ریاستوں کو بوقلمونی diversity کا خیرمقدم کرنا چاہیے۔انہیں پناہ گزین اور اقلیتوں کو تسلیم کرنا چاہیے، ان کو تحفظ فراہم کرنا چاہیے، مختلف ثقافتوں کے فروغ کے لئے خلوص دل اور نیک نیتی سے جمہوری طرز پر معاشرے کی تشکیل کا اعادہ کرنا چاہیے۔ایک ایسے معاشرے کی تشکیل جو پرامن کلچر کا امین ہو اور جہاں مختلف الخیال، مختلف زبانوں اور مذاہب کے لوگ ساتھ رہ سکیں اور ہم آہنگ ہوسکیں۔ یہ احساس بھی بڑھتا جارہا ہے کہ اختلافات کی خوبصورتی اور (پھیلاؤ) کو سراہتے ہوئے ایک ایسے معاشرے کی تشکیل کرنی چاہیے جہاں مختلف تہذیبوں کے رنگ موجود ہوں، بجائے اس کے کہ ایک بے رنگ، روبوٹ معاشرے کو آہنی ہاتھوں اور آہنی پالیسیوں کے ذریعہ کھڑا کردیا جائے۔ یہ احساس بھی بڑھتا جارہا ہے کہ مہاجرین اور اقلیتوں کے انضمام کو فروغ دیا جائے تاکہ وہ معاشرے کے دوسرے افراد کے ساتھ ہنسی خوشی، پیار ومحبت اور امن وآشتی کے ساتھ زندگی بسر کرسکیں۔ المختصر یہ احساس اب شدت پارہا ہے کہ معاشرے میں اور بڑے شہروں میں آپس کی دوستی اور امن کو پروان چڑھانا چاہیے۔ دوسری زبانوں اور نسل اور مذہب کے لوگوں کو غیر اجنبی قرار دینے کے رجحان کو بتدریج رد یا موقوف کیا جانا چاہیے۔ان کے ساتھ امتیازی سلوک ختم ہونا چاہیے اور ایک ساتھ رہنے کے جذبے اور ایک ہی خاندان کی طرح زندگی گزارنے کے جذبے کو فروغ دینا چاہیے۔

یہ بھی اپنی جگہ صحیح ہے اور اکثر ایسا ہوتا بھی ہے کہ تقریباً تمام بڑے شہروں میں power politics کارا ج ہوتا ہے اور شہروں کے باسی گوناگوں جبر، ناقابل مزاحمت لالچ، ناگزیر پابندی اور ہر قسم کی خودغرضی کی وجہ سے امن اور بھائی چارے کی آواز پر لبیک نہیں کہہ پاتے، اور تنگ نظری، تعصب اور تشدد کے کلچر کے فروغ کا باعث بنتے ہیں- چونکہ کسی بھی معاشرے کے سب سے کمزور اور مفلس طبقے، مہاجرین اور اقلیت کے لوگ ہی ہوتے ہیں (ایسے لوگ جو پہلے ہی بدترین حالات کا شکار ہیں) انہیں مسلسل پریشان اور ہراساں کیا جاتا ہے اور ظلم وستم کا نشانہ بنایا جاتا ہے- دراصل بڑے شہروں میں ایسے حلقے بہت طاقتور ہوتے ہیں، جنہیں تشدد اور بدامنی سے براہ راست فائدہ پہنچتا ہے- وہ تشدد کے ذریعہ نت نئے مراعات اور فائدے حاصل کرتے ہیں- یہ بہت طاقتور ہوتے ہیں- اس لئے بڑے شہروں کو پرامن شہر میں تبدیل کرنا آسان نہیں- یہ کام یقیناً بہت دشوار ہے لیکن یہ بھی حقیت ہے کہ اس دنیا میں کچھ ایسے شہر بھی ہیں جو نیویارک، لاگوس، ممبئی اور کراچی سے زیادہ پرامن اور پرسکون ہیں- ہم یہاں جنیوا، اسٹاک ہام، اوسلو، وی آنا وغیرہ کی مثال دے سکتے ہیں- سوال یہ ہے کہ آخر کراچی، نیویارک یا لاگوس ہی کیوں بنے اور جنیوا، اسٹاک ہام یا وی آنا کیوں نہ بنے، یہ سوال اہم ہے اس لئے کہ اگر ریاستیں پرامن ہوں اور شہر پرامن ہوں تو پھر عوامی ترقی اور خوشحالی ممکن ہے-

ایک پرامن شہر کی خواہش، بلکہ ایک بڑے پرامن شہر کی خواہش کسی ناممکن کے حصول کی خواہش نہیں- یہ ممکن ہے- اگر مستقل مزاجی کے ساتھ اور لگن کے ساتھ بھرپور جدوجہد کی جائے تو کسی شہر کا ایک پرامن شہر میں تبدیل ہونا ممکن ہوسکتا ہے- لیکن یہ اس وقت ممکن ہوگا جب شہر کے تمام افراد کے لئے یکساں مواقع فراہم کئے جائیں- ریاستی اور حکومتی اداروں کو پابند کیا جائے کہ وہ عوام دوست ہوں اور بلا کسی تخصیص تمام لوگوں کی خدمت کریں اور ایک دوستانہ ماحول میں، شہر کے معاملات میں آبادی کے تمام طبقوں کی شمولیت کو یقینی بنایا جائے، مہاجرین اور اقلیتوں کے وجود کو تسلیم کیا جائے اور انہیں شہر کی سماجی، ثقافتی اور معاشرتی سرگرمیوں میں اپنا بھرپور کردار ادا کرنے کی اجازت دی جائے اور ملٹی کلچرل ازم، رواداری اور harmony کی ترویج میں نمایاں حصہ دیا جائے-

اس سیاق وسباق میں، شہر کراچی کے موجودہ رجحانات کا مطالعہ وقت کی ایک اہم ضرورت

ہے، شہر کراچی ڈیڑھ کروڑ کی آبادی کا شہر ہے- یہ مہاجروں کا شہر ہے جہاں نسلی، فرقہ وارانہ، سیاسی اور معاشی تشدد کی بہتات ہے اور جہاں مافیا گروپوں کا راج ہے- یہ وہ شہر ہے جہاں ریاستی اور حکومتی ادارے زیادہ طاقتور نہیں ہیں یا پھر وہ ان گروپوں کو کچلنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں یا پھر وہ اتنے غیر جانبدار نہیں ہیں کہ آتش فشاں کے دہانے پر بیٹھے ہوئے اس شہر کے الجھے ہوئے مسائل سے بجا طور پر مضبوطی اور ثابت قدمی سے نمٹ سکیں-

اس کے باوجود شہر کراچی کو پرامن شہر میں تبدیل کرنے کی ضرورت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا- اس بات کی اشد ضرورت ہے- ایک پرامن کراچی درحقیقت پاکستان کی فلاح و بہبود، ترقی اور اس کے مستقبل کے لئے ضروری ہے- اسی طرح پاکستان سے متصل ریاستوں کا مستقبل اور جنوبی ایشیا، وسط ایشیا اور مغربی ایشیا کا مستقبل بھی کسی نہ کسی طور پرامن کراچی کے ساتھ وابستہ ہے-

اس تناظر میں یہ اندازہ لگانا بھی ضروری ہے کہ مختلف فرقے اور گروہ اور قومیتیں جو اس شہر میں آباد ہیں، کس حد تک بدامنی کا ذمہ دار ہیں؟ اس سے متعلقہ یہ سوال بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ ایک ایسے شہر کو، جہاں مختلف نسلوں کے لوگ آباد ہوں، جہاں مختلف زبانیں بولی جاتی ہوں، جہاں مختلف مذاہب اور فرقوں کے لوگ ہوں، جہاں مہاجرین کی کثیر تعداد ہو اور جہاں لاکھوں افراد ہر سال تقریباً مستقل قیام کے لئے آتے ہوں، اسے امن کا شہر بنایا جا سکے-

اس مقالے کا مقصد ان تمام اور دوسرے متعلقہ متعلق مسئلوں پر بحث کرنا ہے- اسے دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے- پہلا حصہ کراچی کے ارتقاء اور شہر کی آبادی کے بارے میں ہے اور دوسرا شہر میں پھیلتی ہوئی بدامنی سے متعلق ہے- اختتامی حصہ مختلف برادریوں کے رہن سہن اور وضع قطع بیان کرتا ہے اور ان اقدامات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ملٹی کلچرل ازم، موافقت اور امن کی خاطر اختیار کئے جا سکتے ہیں- یہ مقالہ بنیادی طور پر یہ تجویز کرتا ہے کہ تشدد اور بدامنی کی اصل وجہ ان لوگوں کے درمیان دشمنی نہیں ہے جو مختلف دور میں دوسرے علاقوں اور ملکوں سے آئے ہیں بلکہ حکومتی بدانتظامی، ناانصافی اور بعض حلقوں کے وہ سمجھے بوجھے اقدامات ہیں جو لوگوں کو آپس میں ملنے جلنے اور ایک طاقتور اکائی میں تبدیل کرنے کے خواہشمند نہیں-

اس سلسلے میں ایک بنیادی بات تو یہ کہی جا سکتی ہے کہ کراچی ہمیشہ سے مہاجروں کا شہر رہا ہے درحقیقت اسے مہاجروں نے ہی آباد کیا- ۱۷۲۸ء کے زمانے میں دریائے حب کا estuary،

جہاں کھڑک بندر کے نام سے ایک بندرگاہ موجود تھا، شدید بارشوں کی وجہ سے ناقابل استعمال ہوگیا تھا- اس لئے یہاں کے ہندو تاجر دوسری بندرگاہ تلاش کر رہے تھے اور ۱۷۲۹ء میں انہوں نے کھڑک بندر سے ۱۸ میل دور مشرق کی جانب، کراچی کے ساحل کو منتخب کیا اور اس کے قرب وجوار میں ایک قصبہ آباد کیا-(۱)

یہ قصبہ جو بعد میں ''کراچی'' کے نام سے مشہور ہوا، بہت تیزی سے آباد ہوا- ۱۷۲۵ء تک یہ محض ایک بنجر زمین کا ٹکڑا تھا- ۱۸۷۰ء تک اس کا شہری علاقہ بڑھ کر ۱۳ اسکوائر کلومیٹر تک پھیل گیا- ایک صدی بعد، ۱۹۷۱ء میں اس کا شہری رقبہ ۲۸۹ اسکوائر کلومیٹر ہو چکا تھا اور ۱۹۷۴ء کے ماسٹر پلان کے مطابق، کراچی کا شہری رقبہ ۳۴۹ کلومیٹر ہو چکا تھا- تقریباً ۱۴ سال بعد، ۱۹۸۸ء میں کراچی ڈیویلپمنٹ پلان نے اس کا رقبہ ۳۵۲۰ کلومیٹر مقرر کیا- کراچی کے شہری علاقوں کا تمام ممکنہ سمتوں تک پھیلاؤ ہنوز جاری ہے اور موجودہ اعداد و شمار کے مطابق، شہر کا پھیلاؤ تقریباً ۶۷۸۰ ایکڑ فی سال کے حساب سے ہے- یہ شہر مستقل پھیل رہا ہے(۲) اور اس کے پھیلاؤ کی وسعت نے متصل علاقوں میں آباد لوگوں کو مجبور کر دیا ہے کہ وہ کہیں اور آبادکاری کریں یا پھر کراچی کی بڑھتی ہوئی آبادی کا حصہ بنتے جائیں-

گزرتے سالوں کے ساتھ، کراچی کی آبادی میں حیرت انگیز تبدیلیاں واقع ہوئیں ہیں- ۱۸۵۶ء کی پہلی مردم شماری کے مطابق، کراچی کی آبادی ۵۶،۸۷۹ تھی جو ۱۸۸۱ء کی تیسری مردم شماری تک ۷۳۵۶۰ ہوگئی- یہ سال ۱۹۰۱ء میں بڑھ کر ۱۱۶۶۸۳، ۱۹۱۱ء میں ۱۵۱۹۰۳، ۱۹۲۱ء میں ۲۱۶۸۸۳، ۱۹۳۱ء میں ۲۶۵۵۶۵ اور ۱۹۴۱ء میں ۳۵۹۴۹۲ تک بڑھ گئی-(۳) کراچی کا تیزی سے ارتقاء اور ایک تجارتی اور کاروباری مرکز کی حیثیت سے ابھرنا غیر منقسم ہندوستان کے مختلف تجارتی افراد اور مزدوروں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کا بڑی حد تک سبب بنا-

۱۹۴۷ء میں ایک آزاد ریاست کی حیثیت سے پاکستان کے قیام کے فوراً بعد شہر کی آبادی میں بنیادی تبدیلیاں ہوئیں- اس وقت شہر چھوٹا، صاف ستھرا اور خوبصورت ہوا کرتا تھا- اس شہر کا اپنا کلچر تھا- اس کی سحر انگیزیاں تھیں- لیکن آزادی کے بعد یہ شہر فسادات کی زد میں آگیا- پھر ہندو اور سکھ آبادی کا خروج عمل میں آیا اور ہندوستان کے مختلف علاقوں سے مہاجروں کی آمد شروع ہوئی- ۱۹۵۱ء تک آبادی کا گراف ۶۰۰۰۰۰ مہاجرین کی آمد کی وجہ سے ۱۰۰۶۴۰۰ تک جا پہنچا- یہ

بات نوٹ کرنے کی ہے کہ ۱۹۴۷ء کی تقسیم کے وقت شہر کراچی کی سندھی آبادی ۲ء۶۱ فیصد تھی، جبکہ اردو اور ہندی بولنے والوں کی تعداد ۳ء۶ فیصد تھی- اس کے علاوہ یہاں کچھ بلوچی، پنجابی، گجراتی، کوچی، براہوی اور مراٹھی بولنے والے بھی تھے- ۱۹۵۱ء تک سندھی آبادی کم ہو کر فقط ۶ء۸ فیصد رہ گئی اور اردو بولنے والے مہاجروں کی تعداد بڑھ کر ۵۰ فیصد ہوگئی- علاوہ ازیں، ۱۹۴۷ء میں شہر کی ہندو آبادی ۵۱ فیصد تھی اور مسلمانوں کی تعداد ۴۲ فیصد- ۱۹۵۱ء تک، ہندو آبادی کم ہو کر ۲ء فیصد رہ گئی اور مسلمانوں کی تعداد بڑھ کر ۹۶ فیصد ہوگئی- عیسائیوں کی تعداد ۰ء۱۰ فیصد سے گھٹ کر ۱۹۵۱ء تک ۷ء۲ فیصد ہوگئی اور پارسیوں کی تعداد ۷ء۳ فیصد سے کم ہو کر ۰ء۱ فیصد ہوگئی- (۴)

اس طرح ۱۹۵۱ء تک کراچی کا مزاج اور ہیت مکمل طور پر بدل چکا تھا- اَب یہ چھوٹا، صاف ستھرا، نفیس، برطانوی اور سندھی طرز کا شہر نہیں تھا- انگریز جا چکے تھے اور آبادی کا سب سے بڑا حصہ یعنی ہندو ترک وطن کر چکے تھے اور یہ چھوٹا سا پرسکون ٹاؤن اب بڑھتی ہوئی آبادی کا ایک بے ہنگم ہجوم بن چکا تھا- اس کے جدت پسند اور آزاد خدوخال بتدریج بے نور ہوتے جا رہے تھے- ہندوستانی مہاجروں کے اعلیٰ تہذیب کے دعوؤں اور اسلام سے سیاسی وفاداری نے پورے شہر کو اپنے قبضے میں لے رکھا تھا اور نئے آنے والوں مہاجروں نے شہر پر اپنی گرفت مضبوط کر لی تھی- دارالخلافہ منتخب ہونے کے بعد کراچی میں مہاجروں کی سیاسی اور اجتماعی قوت مزید بڑھ گئی تھی (۵) ان کی قوت میں مزید اضافہ اس وقت ہوا جب کراچی ایک سیاسی، صنعتی، تجارتی مرکز کے طور ابھرا اور ان مہاجروں کو بے شمار مراعات حاصل ہوئیں- مزید برآں ان کی مادری زبان ''اردو'' کو نئے ملک کی سرکاری زبان کا درجہ دیا گیا-

تحریک پاکستان کی یادوں سے مخمور، یہ اردو بولنے والے، جب ہندوستان سے پاکستان پہنچے تو یہ بھول گئے کہ عظیم سندھ نے انہیں پناہ دی تھی، وہ اپنے آپ کو پاکستان کا ناخدا سمجھنے لگے اور دعویٰ کرنے لگے کہ حکومتی اور ملکی انتظام میں ان کی بہت اہمیت اور عمل دخل ہے- انہوں نے اپنے آپ کو ایک ''نئے مسیحا'' کے طور پر متعارف کرایا- وہ طاقت کا مزہ چکھ چکے تھے اور اب ان کی کوشش تھی کہ کراچی کے ذریعے پورے ملک کا کنٹرول ہاتھوں میں لیا جا سکے- انہوں نے اسے اپنا حق سمجھا اور یہ نہیں سوچا کہ پاکستان کی روایتی، مقامی اور سیاسی قوتیں جو زمینداروں، جاگیرداروں،

قبائلی سرداروں، ابھرتے ہوئے فوجی ٹولوں، بیوروکریسی کے کرتا دھرتا اور سیاسی گروہوں پر مشتمل تھیں، وہ پاکستان کے نام پر بھی اس قسم کی اقتدار کی منتقلی کو برداشت نہیں کریں گی، وہ مزاحمت کریں گی اور وقت آنے پر بھرپور وار بھی کریں گی- ایسا ہی ہوا اور سب سے پہلے مقامی سندھیوں اور مہاجروں کے درمیان فاصلے بڑھانے کی کوشش کی گئی- مقامی سندھی جو اپنے ہی صوبے میں تقریباً بے اختیار کر دیئے گئے تھے، ان کی اپنی بہت ساری جائز شکایتیں تھیں، انہیں باور کرایا گیا کہ ان کی ساری پریشانیاں ہندوستان سے آنے والے اور اردو بولنے والے مہاجروں کی وجہ سے ہیں- اس کے بعد پنجابیوں اور پٹھانوں کی بالعموم سندھ میں اور بالخصوص سندھ کے شہری علاقوں بشمول کراچی میں آبادکاری کے لئے مختلف طریقے اپنائے گئے -(٦) اس طرح ہندوستانی مہاجروں کی سیاسی قوت پر ضرب لگانے کی کوشش کی گئی- اس سلسلے میں، ایوب خان کے آمرانہ دور حکومت میں پنجاب اور NWFP سے پنجابیوں اور پٹھانوں کی بڑے پیمانے پر کراچی میں آمد کو ممکن بنایا گیا- یہ سلسلہ اب بھی اسی طرح جاری ہے-

پاکستان کے پہلے دس سالہ دور (١٩٥٧ء-١٩٤٧ء) میں، کراچی بہر صورت سیاسی اور معاشی سرگرمیوں کا مرکز تھا اور جمہوری سرگرمیوں کی نشوونما کی بنیاد بھی- یہ بانئ پاکستان، قائداعظم، محمد علی جناح کا شہر تھا اور ان کی انتہائی محترم بہن فاطمہ جناح کا بھی- فاطمہ جناح، پاکستان میں جمہوریت کی تحریک کی روح رواں تھیں اور وہ ایوب خان کی فوجی حکومت کے خلاف جدوجہد میں شریک تھیں- کراچی کے باشندے جو محمد علی جناح اور فاطمہ جناح دونوں لیڈروں سے بہت محبت کرتے تھے، ایوب خان کی فوجی حکومت کے خلاف نبرد آزما تھے اور جناح کے جدت پسند، سیکولر اور آزاد پاکستان اور کراچی کے حقوق کی جنگ لڑ رہے تھے- ان کے خلاف، ایوب نے ریاستی قوت کا بھرپور استعمال کیا- انہیں مختلف طریقوں سے حراساں کرنے کی کوشش کی گئی- روشنیوں کے شہر کراچی کو بے نور کرنے کی پالیسیاں اپنائی گئیں اور بڑھتی ہوئی آبادی کے اس شہر میں سیاسی، نسلی، فرقہ وارانہ تنازعات کے بیج بوئے گئے- مہاجروں کے خلاف امتیازی پالیسیاں مرتب کی گئیں- مزید برآں پنجاب اور NWFP سے پنجابیوں اور پٹھانوں کی کراچی آمد کی سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر حوصلہ افزائی کی گئی-

اس کے علاوہ، ایوب خان کے دور حکومت میں سبز انقلاب کی جدید ٹیکنالوجی بھی متعارف

کرائی گئی جس کے نتیجے میں کسانوں، کاشتکاروں اور چھوٹے زمینداروں نے پنجاب سے کراچی کی جانب ہجرت کی- دراصل ایوب خان نے ملک کی صنعتی ترقی کے لئے بے شمار اقدامات بھی کئے- چونکہ کراچی ایک ساحلی شہر تھا، یہ بہر طور ملک کا اقتصادی مرکز بھی تھا اور بہت حد تک ماڈرن اور ترقی یافتہ بھی- اس لئے سب سے زیادہ صنعتی ترقی کراچی میں ہی ہوئی- نتیجتاً استحصال شدہ کاشتکاروں اور دوسرے افراد جو نوکریوں اور پناہ کی تلاش میں تھے- انہوں نے کراچی کا رخ کیا- ۱۹۵۸ء میں کوٹری بیراج کی لوئر انڈس ڈیلٹا پر Commissioning کے بعد، پانی کی کمی کے باعث ڈیلٹا کا علاقہ ۳۵۰۰ اسکوائر سے سکڑ کر ۲۵۰ اسکوائر تک ہوگیا- اس سے دیہاتوں میں رہنے والے بہت سارے لوگ جن میں زیادہ مچھیرے تھے، پینے کے پانی سے بھی محروم ہو گئے- ان کی بڑی تعداد نے کراچی کی طرف ہجرت کی اور کراچی میں نئی فش انڈسٹری کے ارتقاء کا اہتمام کیا-(۷) جیسے جیسے کراچی میں فش انڈسٹری پروان چڑھتی گئی، کراچی پاکستان کے مختلف ساحلی اور سمندری علاقوں کے مچھیروں کی توجہ کا مرکز بنتا چلا گیا اور اس طرح مختلف علاقوں سے آئے ہوئے مچھیرے کراچی میں آباد ہوئے-

اسی دوران NWFP سے پٹھانوں کی بہت بڑی تعداد نے کراچی ہجرت کی- ممتاز محقق عارف حسن نے پٹھانوں کی کراچی ہجرت پر تبصرہ کرتے ہوئے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ دراصل پٹھانوں کی ہجرت کے پس پردہ وہ فوجی لیڈر تھے جن کا تعلق صوبہ سرحد سے تھا اور انہوں نے اس سلسلے میں پٹھانوں کی سرپرستی کی- عارف حسن نے مزید کہتے ہیں کہ ان پٹھانوں نے سخت محنت اور رابطوں کے ذریعے کراچی کی ٹرانسپورٹ اور تعمیراتی سرگرمیوں پر غلبہ پالیا اور یوں یہاں کے مقامی لوگوں کی جگہ لے لی- انہوں نے کراچی پولیس میں اہم عہدے بھی حاصل کئے اور بڑی تعداد میں پورٹ (بندرگاہ) اور صنعتی مزدور کی حیثیت سے مختلف جگہوں پر بھرتی ہوتے گئے-(۸) ۱۹۶۱ء اور ۱۹۷۱ء کے دوران کراچی کی آبادی ۲٫۰۴۴ ملین سے بڑھ کر ۳٫۶۰۶ ملین ہوگئی- آبادی میں یہ اضافہ بہت حد تک پاکستان کے دوسرے علاقوں سے کراچی آنے والے لوگوں کی وجہ سے ہوا- ۱۹۷۱ء میں پاکستان کی تقسیم کے بعد، گزشتہ ۳۲ سالوں کے دوران صوبہ سرحد، جنوبی پنجاب، دیہی سندھ اور بلوچستان سے متصل علاقوں، قبائلی اور شمالی علاقوں سے کراچی کی جانب ہجرت جاری رہی- گزرتے سالوں کے ساتھ کراچی کے رقبہ اور مہاجرین migrants کی تعداد میں

تھے- وہ پاکستان آئے تھے اور پاکستان کے ٹوٹنے کے بعد اور بنگلہ دیش بن جانے کے بعد، سابقہ مغربی پاکستان جانا چاہتے تھے اور وہیں آباد ہونا چاہتے تھے کیونکہ اب یہی پاکستان تھا- اس ہجرت کے لئے وہ ریڈ کراس کی سفری سہولتیں یا پھر انڈیا، نیپال یا برما کے راستوں پاکستان آنے کی صعوبتیں برداشت کرنے کو آمادہ تھے- یہ لوگ عموما بہاری کے نام سے جانے جاتے ہیں- اس طرح سابق مغربی پاکستان میں بہت سارے بنگالی آباد تھے- ان میں سے بہت ساروں نے بنگلہ دیش کا رخ کیا لیکن ایک بڑی تعداد نے پاکستان میں رہنا بھی پسند کیا- یہ وہ لوگ تھے جن کے یہاں پر ازدواجی تعلقات تھے یا وہ تجارت کرتے تھے- انہوں نے جائیداد خرید لی تھی اور مکانات تعمیر کر لیئے تھے- یہ بنگالی زیادہ تر کراچی میں رہتے تھے اور پھر وہ جو اسلام آباد، لاہور، پشاور اور دوسرے علاقوں میں آباد تھے- انہوں نے بھی کراچی کا رخ کیا-

مزید برآں، بنگلہ دیش میں سابقہ جنگ کے اثرات اور پیچھا کرتے ہوئے سیاسی اور بحرانوں نے بہت سارے بنگالیوں کو اکسایا کہ وہ قانونی اور غیر قانونی طریقوں سے پاکستان ہجرت کر جائیں- پاکستان میں، ان میں سے بیشتر افراد کا آخری پڑاؤ کراچی تھا- معتدل آب و ہوا، معاشی پناہ گاہ اور بندرگاہ ہونے کی وجہ سے پہلے ہی بڑی تعداد میں بنگالی اس شہر میں آباد تھے اور وہ

نئے آنے والے بنگالیوں کے لئے سہارا بھی بنے - اس شہر میں بحیثیت گھریلو ملازمین کام کرنے اور معمولی درجے کے کاروبار کی شروعات میں ان غیر تربیت یافتہ افراد کو روزگار کے مواقع بھی نسبتا آسانی سے فراہم ہوئے - ان کے لئے کراچی شہر حقیقتا بہت پر کشش تھا، گلف اور تیل برآمد کرنے والے عرب ممالک میں قدم جمانے اور روزگار حاصل کرنے کے لئے کراچی ایک محفوظ گزرگاہ بھی تھا اور کراچی کے راستے وہاں قسمت آزمائی کا موجب بھی - اپنی طرف کھینچنے کے لئے کراچی کی یہ اضافی خصوصیت تھی - اس طرح، گزرتے ہوئے وقت کے ساتھ ساتھ قانونی اور غیر قانونی طریقوں سے، بنگلہ دیش سے کراچی آنے والوں اور یہاں آباد ہونے والوں کی تعداد میں مستقل اضافہ ہوتا گیا -

بالکل اسی طرح، گزرتے سالوں کے ساتھ، ایران، عراق، برما، سری لنکا اور ہندوستانی مسلمانوں کے علاوہ سوڈان اور سومالیہ کے باشندے بھی جعلی کاغذات کے ذریعے شہر میں داخل ہوگئے اور یہاں تقریبا مستقل سکونت اختیار کرلی - اسی طرح، وسط ایشیا کے ممالک اور روسی فیڈریشن کے تارکین وطن نے بھی کراچی کا رخ کیا - لیکن ان کی تعداد بہت زیادہ کبھی نہ رہی - ان کے مقابلے میں کراچی میں، افغانیوں کی تعداد میں بتدریج اضافہ ہوتا چلا گیا - ۱۹۹۷ء کی ایک حکومتی رپورٹ کے مطابق پاکستان میں غیر تارکین وطن کی تعداد ۳٫۵ ملین تھی - ان میں ۲۲۱۶۶۲۳ کراچی میں آباد تھے - (۹)

ان تمام غیر قانونی تارکین وطن میں بنگلہ دیشی عورتوں کی نمایاں تعداد بھی موجود تھی جو اسمگلنگ کے ذریعے پاکستان اور خصوصا کراچی لائی گئیں - پاکستان کے مشہور وکیل اور سوشل ورکر، ضیاء اعوان ایڈووکیٹ اور ان کے وکلاء کی ٹیم نے ان کی این جی او

Lawyers for Human Rights and Legal Aid(LHRLA) کی جانب سے اس سلسلے میں کئی رپورٹیں شائع کی ہیں - ان میں سے ایک رپورٹ کے مطابق، سال ۱۹۹۱ء سے ۱۹۹۳ء تک تقریبا دولاکھ بنگلہ دیشی عورتیں اسمگل کرکے پاکستان لائی گئیں - ان میں سے ۲۰۰۰ عورتیں جیلوں میں تھیں - اس رپورٹ کے مطابق ۱۰۰ سے ۱۵۰ عورتیں روزانہ بنگلہ دیش سے پاکستان اسمگل کی جاتی ہیں - (۱۰) LHRLA (کی) ایک اور رپورٹ کے مطابق، ۱۹۹۰ء کے آغاز تک ایک ملین بنگلہ دیشی اور ۲۰۰۰۰ برمی عورتیں کراچی اسمگل کی گئیں (۱۱) -

علاوہ ازیں، دسمبر ۱۹۷۹ء سے افغان تارکین وطن بڑی تعداد میں پاکستان آنا شروع ہوئے۔ ان میں سے بہت سارے جب کراچی میں بہترین تجارتی اور روزگار کے مواقع، جدید تعلیمی سہولیات اور کراچی کے راستے گلف اور تیل برآمد کرنے والے عرب ممالک پہنچنے کے امکانات کے پیش نظر اس شہر کی اہمیت سے آگاہ ہوئے تو وہ بلوچستان، سرحد اور پنجاب سے کراچی آپہنچے۔ یہ شہر اس لحاظ سے بھی ان کے لئے اجنبی نہیں تھا کہ یہاں پہلے ہی صوبہ سرحد کے پٹھانوں کی نمایاں تعداد آباد تھی۔ بلکہ پختون کلچر اور پشتو بولنے والے یہ پاکستانی پٹھان، قندھار، کابل اور افغانستان کے دوسرے علاقے سے آنے والے پختون افغان تارکین وطن کے استقبال کے خواہشمند بھی تھے۔ کراچی کے ان پختونوں نے خصوصاً پختون افغانوں کا بھرپور استقبال کیا اور پختون کلچر کے مطابق، مہمان نوازی کا بہترین ثبوت بھی دیا۔ یہ افغان تارکین وطن وہ مہمان تھے جو ان کی اپنی بولی اور زبان بولتے تھے اور جو ان کی اقدار و روایت اور ثقافت سے جڑے ہوئے تھے۔ مزید برآں، افغانیوں کا کراچی میں داخلہ کراچی کے پٹھانوں کے لئے باعث رحمت بھی بنا اور انہوں نے اپنے آپ کو اس شہر میں پہلے سے زیادہ محفوظ جانا۔ سندھ کے شہری علاقوں اور خصوصاً کراچی میں، پٹھان، ہندوستانی مہاجروں کی دوسری نسل کی بڑھتی ہوئی سیاسی سرگرمیوں سے کسی قدر خوفزدہ بھی تھے۔ اس وقت تک، ہندوستانی مہاجروں کی دوسری اور تیسری نسل نے اپنے آپ کو ایک سیاسی طاقت کے طور پر خاصا منظم کرلیا تھا اور قومی اور شہری حکومتی اداروں کے لئے ایک چیلنج بن چکے تھے۔

ان ہندوستانی مہاجرین کو جو اپنے انداز سے کراچی پر حکومت کرنے کے لئے بے قرار و بیتاب تھے اور جو شہر میں برسوں سے آباد اور نئے آنے والے پنجابی اور پختونوں کے خلاف دھمکی آمیز انداز اختیار کئے ہوئے تھے، کنٹرول کرنا ضروری ہوتا جارہا تھا۔ اس لئے اس شہر میں جہاں مختلف نسل کے لوگ آباد تھے، افغان مہاجرین کی آمد کو پنجابیوں، پٹھانوں اور سندھیوں کی کم ہوتی ہوئی سیاسی اور افرادی طاقت کے لئے ضروری سمجھا گیا۔ اس طرح اس شہر کے مختلف سیاسی اور نسلی حلقوں میں اور حکومتی اداروں میں افغان مہاجرین کو باہر کا outsider قرار نہیں دیا گیا بلکہ شہر کی بگڑتی ہوئی توازن طاقت کے لئے ایک تازہ دم کمک سمجھا گیا۔ ان کی اہمیت اس وجہ سے اور بھی بڑھ گئی کہ ان میں سے بہت سارے جدید ہتھیار چلانا جانتے تھے اور بیشتر افغان مہاجر سویت

یونین کی جنگ اور پھر افغان خانہ جنگی میں حصہ لے چکے تھے۔ (۱۲)

۱۹۸۰ء کے آغاز سے کراچی شہر اور اس کے مضافات میں افغانیوں کے قیام کا بندوبست کیا گیا اور تقریباً ایک ملین افغان تارکین وطن یہاں آباد ہو گئے۔ عموماً یہ لوگ، شہر کے ان علاقوں میں آباد ہوئے جہاں پہلے ہی پاکستانی پختون آباد تھے۔ دونوں برادریوں نے ایک دوسرے کو مدد بہم پہنچائی۔ نئے آنے والوں نے بھی ایک اجنبی شہر میں خود کو زیادہ محفوظ اور مضبوط جانا۔ یہ وہ شہر تھا جو بتدریج پٹھانوں، پنجابیوں اور سندھیوں کے لئے خطرہ بنتا جا رہا تھا اور جہاں ہندوستانی مہاجرین اپنی سیاسی قوت میں اضافہ کرتے جا رہے تھے۔

ان تمام سالوں کے دوران، جب باقی دنیا افغان جنگ اور افغان مہاجرین کی صوبہ سرحد اور بلوچستان میں آبادکاری میں مصروف تھی، اس حقیقت کی طرف بہت کم توجہ دی گئی کہ کراچی میں بھی افغان مہاجرین کی بڑی تعداد آباد ہو چکی تھی اور یہ آبادی طاقت کے جھکاؤ کا باعث بن رہی تھی۔ دراصل، جنرل ضیاء الحق کے دور حکومت (۵ جولائی ۱۹۷۷ء-۱۷ اگست ۱۹۸۸ء) میں، اس رجحان کو بھرپور تقویت بخشی گئی۔ ضیا بے حد خوفزدہ تھے کہ پاکستان پیپلز پارٹی (PPP)، جو ملک کی بہت بڑی سیاسی جماعت تھی اور جسے پاکستان کے سابق وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو نے بنایا تھا، وہ کہیں ذوالفقار علی بھٹو کی اہلیہ نصرت بھٹو یا بیٹی بےنظیر بھٹو کے ذریعے دوبارہ بھرپور عوامی طاقت نہ بن جائے۔ ضیاء الحق نے ذوالفقار علی بھٹو کو نہ صرف فوجی طاقت کے ذریعے اقتدار سے ہٹایا تھا بلکہ عدالت کے ذریعہ ان کے قتل کے پروگرام میں بھرپور طریقے سے شریک رہے تھے۔ وہ اپنی بقاء کے لئے، پیپلز پارٹی کی دوبارہ مقبولیت کا خطرہ نہیں مول لے سکتے تھے۔ اس لئے یہ ضروری قرار پایا کہ ملک کے مختلف علاقوں میں تنازعات کے ایسے بیج بوئے جائیں جو پاکستان کے عوام کو فرقہ ورانہ، لسانی، قبائلی، علاقائی اور برادری کی بنیاد پر مختلف تنازعات میں الجھا دیں اور اس طرح ان کی اپنی حکومت کے خلاف ایک مرکز پر جمع نہ ہونے پائیں۔

اس تناظر میں، سندھ کے شہری علاقوں میں، ہندوستانی تارکین وطن کا بااختیار سیاسی طاقت کے طور پر ابھرنا، ضیاء الحق کے سیاسی پروگرام کے لئے تقویت کا باعث بنا۔ اس عمل نے نہ صرف سندھی مہاجر تقسیم کو تیز کر دیا بلکہ سندھ کے شہروں میں پاکستان پیپلز پارٹی کی مقبولیت میں کمی کا باعث بھی بنا۔ اس لئے مہاجر قومی تحریک (Mohajir Qaumi Movement) یا ایم کیو ایم

(MQM)، جو سندھ میں ہندوستانی مہاجرین کی ترجمان پارٹی کی حیثیت سے سامنے آئی، حکومت وقت کے لئے قابل قبول قرار پائی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس بات کی بھی احتیاط برتی گئی کہ اسے سندھ کے مخصوص نسلی پس منظر ایک مخصوص حد تک ہی آگے جانے کی اجازت دی جائے۔ لیکن ایم۔کیو۔ایم نے بڑی تیزی سے اثر ورسوخ حاصل کرلیا اور برسوں کی اقتصادی اور سیاسی ناانصافیوں کے شکار ہندوستانی مہاجرین کی طاقتور سیاسی پارٹی بن گئی۔ طاقت اور مقبولیت کے نشے سے سرشار اور قومی سطح پر بھرپور کردار ادا کرنے کے لیے بے چین ایم۔کیو۔ایم سے حکومتی داروں کو یہ خطرہ لاحق ہوگیا کہ یہ جماعت کہیں پاکستان میں برسر اقتدار پنجابی، پختون سول، ملٹری طاقت، جاگیردار اور سردار مافیا گروپ اور سندھ میں نسلی بنیاد پر کھیلے جانے والے سیاسی کھیل کو بری طرح متاثر نہ کردے۔ ان خدشات کے پیش نظر، ایک حد فاصل کھینچی گئی اور ایم کیوام کو بتادیا گیا کہ اس سے آگے جانا اچھا نہیں ہوگا۔ ساتھ ہی ساتھ، یہ کوشش بھی کی گئی کہ سندھ کے شہری علاقوں میں پنجابی، پختون گروپوں کو مزید طاقتور بنایا جائے۔ اس سلسلے میں کراچی میں افغان مہاجرین کی آمد کو مستقبل کے حوالے سے خوش آئند سمجھا گیا۔ اس طرح ۱۹۸۰ء کے دہائی کے وسط تک، کراچی میں تشدد کے لئے میدان عمل تیار تھا۔ لہٰذا وہ ہندوستان مہاجرین جو ہندوستان اور بعد میں سندھ کے شہری علاقوں سے ہجرت کر کے کراچی آئے تھے اور وہ مہاجرین جو پاکستان بننے کے بعد، پاکستان کے مختلف علاقوں سے یہاں آباد ہوئے تھے اور جن میں زیادہ تر پنجابی اور پٹھان تھے، ان کے درمیان پرتشدد تصادم ہوئے۔ بعدازیں، ہندوستانی مہاجرین، پٹھان اور پنجابی کے درمیان پرتشدد تنازعات میں افغان مہاجرین بھی شریک ہوگئے۔ اسی طرح، بنگلہ دیش سے آئے ہوئے بنگالیوں اور بہاریوں کے ساتھ (کراچی میں مقیم پٹھان اور افغان مہاجروں کے درمیان بھی تصادم ہوئے۔) ۱۹۷۲ء کے آغاز میں جب ذوالفقار علی بھٹو نے، جو کہ سندھی تھے، اقتدار کی باگ ڈور سنبھالی تو اسی دوران کراچی اور سندھ کے شہری علاقوں میں سندھی، مہاجر پرتشدد فسادات بھی پھوٹ پڑے۔

غرضیکہ، گذشتہ ۳۰ سالوں کے درمیان یا اس سے زیادہ عرصہ کراچی میں وقتاً فوقتاً فسادات ہوتے رہے اور عوامی تشدد ہوتا رہا۔ مختلف برادریاں خوف اور دہشت کے عالم میں زندگی بسر کرتی رہیں۔ اسی اثناء میں، بہت سارے پنجابی اور پٹھان خاندانوں نے کراچی سے پنجاب اور صوبہ

سرحد کی جانب ہجرت کی اور جن لوگوں نے کراچی میں رہائش کو ترجیح دی وہ مہاجروں کے زیر اثر علاقوں، لالوکھیت، ناظم آباد، نارتھ ناظم آباد، نیو کراچی، اورنگی ٹاؤن وغیرہ سے ان علاقوں میں منتقل ہوگئے جہاں پنجابیوں اور پٹھانوں کی تعداد قدرے زیادہ تھی- اسی طرح، ہندوستانی تارکین وطن نے کراچی میں پٹھانوں کے زیر اثر علاقوں سہراب گوٹھ، لانڈھی ملیر، شاہ فیصل کالونی سے ان علاقوں میں مستقل ہوگئے جہاں مہاجروں کی تعداد زیادہ تھی--۱۹۸۰ء سے لے کر ۱۹۹۸ء تک جب جنرل پرویز مشرف نے عنان حکومت اپنے قبضے میں لی، کراچی نسلی فسادات کی زد میں رہا اور مختلف موقعوں پر اس شہر کا امن وسکون تباہ وبرباد ہوتا رہا- (۱۳)

اس کے علاوہ، ۱۹۸۰ء دہائی کے آغاز سے، جب پاکستان ظاہری اور خفیہ طور پر افغان بحران میں بری طرح ملوث ہوا (۱۴)، وہ افغانستان کی خفیہ ایجنسی اور (ملیٹری) کی دہشت گردی کا مرکز بنا- شہر کراچی خاص طور پر متاثر ہوا اور یہ شہر انسانی اسمگلروں، کرائے کے قاتلوں، زر پرست عناصر، مجرموں، ڈاکوؤں، غنڈوں اور بدمعاشوں کے لئے محفوظ جائے پناہ بن گیا اور- ۱۹۸۰ء اور ۱۹۹۰ء کی دہائیوں میں مختلف لوگ جو مہاجر، پٹھان، پنجابی آبادیوں سے تعلق رکھتے تھے، ظلم وتشدد کا نشانہ بنتے رہے- مسجدوں، امام بارگاہوں، چرچ اور تجارتی مراکز میں منظم دہشت گردی کی گئی اور حکومتی دفاتر، سیاسی سرگرمیوں کے مراکز اور عام جگہوں پر بم دھماکے ہوئے- خصوصاً ۱۹۸۵ء کے آغاز سے کراچی میں آباد مختلف لسانی گروپ خوف کے عالم میں دن رات گزارتے رہے، ایک دوسرے کو دشمن سمجھتے رہے اور ایک دوسرے پر بم دھماکوں اور دہشت گردی کے الزامات لگاتے رہے- خوف، عدم تحفظ اور شک کے اس ماحول میں اور لسانی جذبات سے مغلوب لسانی گروپوں سے جذباتی، نسلی تعلق یا ہمدردی رکھنے والوں کی ایک نمایاں تعداد یہ نہیں سمجھ پائی کہ ان وحشیانہ اور پرتشدد کارروائیوں کا مقصد محض حریف لسانی جماعتوں کی طاقت کو زیر کرنا یا کم کرنا نہیں تھا، بلکہ عام لوگوں کو ایک خطرناک نسلی سیاست کے کھیل میں الجھا کر ان کی توجہ نہایت اہم سماجی، سیاسی اور اقتصادی امور سے ہٹانا تھا اور معاشرے میں مختلف قومیتوں کے انضمام کو ہر قیمت پر روکنا تھا- افسوس اس بات کا ہے کہ حکومتی اور دوسرے ادارے اس مقصد میں بے حد کامیاب رہے اور ملک اور شہر کی سول سوسائٹی بھی نسل پرستی کا شکار رہی اور اپنا منہ چھپاتی پھری-

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، چیزیں بالکل واضح ہوتی

گئیں- پاکستان اور کراچی میں انتظامی امور کی پیچیدگیوں اور سازشوں کو واضح اور وسیع تناظر میں دیکھا جانے لگا- مثال کے طور پر رفتہ رفتہ یہ بالکل واضح ہو گیا کہ جنرل ضیاء الحق اپنے دور حکومت میں، اپنے اقتدار کو طول دینے اور اسے مستحکم کرنے کی خاطر پورے ملک میں نفاق- تشدد اور تنگ نظری کے رجحان کو فروغ دیتے رہے تھے اور مختلف تنازعات کو پرامن طریقے سے حل کرنے کی تمام کوششوں کو ناممکن بنا رہے تھے- اس طرح یہ بات بھی واضح ہوتی گئی کہ یہ سارے اقدامات عوام الناس کی توجہ ان کی آمریت، بدانتظامی اور گندی governance سے ہٹانے کے لئے تھے- پھر یہ بھی واضح ہوا کہ جنرل ضیاء الحق نے جس شدت سے اسلام کی تعریف و توصیف کی اور فوج میں جہادی کلچر کو فروغ دیا اور پورے ملک کو جنگی جنون میں مبتلا کیا، اس سے کراچی میں فرقہ ورانہ فسادات کی بنیاد ڈالی اور جذبات برانگیختہ ہوئے-

اب یہ بات بھی بالکل واضح ہو چکی ہے کہ جنرل ضیاء کے طویل اور تاریک دور حکومت کے بعد کی غیر فوجی یا سویلین دور حکومت میں ۱۹۸۸ء سے ۱۹۹۸ء تک (نہ ہی بے نظیر مکمل طور پر خودمختار تھیں اور نہ ہی نواز شریف، دونوں ہی اتنے طاقتور اور خودمختار نہ تھے کہ) وہ پاکستان کی خارجہ پالیسی، قومی سیکورٹی اور بہت سارے داخلی اور حساس امور پر آزادانہ فیصلہ کر پاتے- پاکستان کے یہ دونوں وزرائے اعظم ملک کی دو بڑی سیاسی پارٹیوں کے لیڈر ہوتے ہوئے (بھی قومی سیاست کو جرنیلوں سے آزاد کرانے میں ناکام رہے) اور اپنی احتیاط پسندی اور مصلحت پسندی کے شکار ہوئے- ایک وجہ اس کی یہ بھی تھی کہ دونوں سیاسی پارٹیاں، مسلم لیگ اور پیپلز پارٹی جن کی قیادت یہ دو سیاسی حریف یعنی نواز شریف اور بے نظیر کر رہے تھے ان کی پارٹی کی کلیدی پوزیشنوں پر زیادہ تر جاگیردار، ریٹائرڈ بیوروکریٹ، ریٹائرڈ فوجی افسر براجمان تھے اور دونوں کی قیادت مراعات یافتہ اور امیر طبقہ کے سپرد تھی- اس طرح دس سالہ سویلین دور حکومت میں برادریوں اور قومیتوں کے درمیان تنازعات کو حل کرنے کی سنجیدہ کوشش بہت کم کی گئیں اور ملک میں سماجی اصلاحات اور معاشرے میں مثبت تبدیلیاں لانے سے گریز ہی کیا جاتا رہا- سندھ کے حوالے سے نسلی تنازعات کو پرامن طریقے سے حل کرنے کی نمایاں کوششیں نہیں کی گئیں اور آگ میں لپٹے ہوئے اور خون میں نہائے ہوئے اس شہر کو آخری پرسہ دینے کی تیاریاں ہی کی جاتی رہیں- اس طرح کراچی میں رہنے والے مختلف النسل لوگ اور مختلف زبانیں بولنے والے لوگوں

کے درمیان تعمیر کی گئی دیواریں بلند سے بلندتر ہوتی گئیں اور ساری دنیا میں کراچی دہشت گردوں کے شہر کے حوالے سے جانا جانے لگا- اس امکان کو یکسر رد کردیا گیا کہ یہ شہر امید کا شہر اور امن کا شہر بھی ہوسکتا ہے یا یہ کہ اس شہر میں پنجابی، سندھی، پٹھان، بلوچ، کشمیری، بنگلہ دیشی، ہندوستانی مہاجرین اور بہاری پیار و محبت کے ساتھ رہ سکتے ہیں-

اس میں کوئی شک نہیں کہ ۱۲ اکتوبر ۱۹۹۸ء کے بعد، جب جنرل پرویز مشرف نے اقتدار سنبھالا، کراچی کے حالات میں بہتری ہوئی ہے- فسادات کی شدت میں کمی ہے- اگرچہ کراچی اب بھی لاقانونیت کا سلگتا، جلتا ہوا جنگل ہے، لیکن حالات یقیناً بہتر ہوئے ہیں- اس کی ایک وجہ تو یہ ہوسکتی ہے کہ دہلی اور ہندوستان سے تعلق ہونے اور ہندوستانی مہاجر ہونے کی وجہ سے جنرل پرویز مشرف کا کراچی سے گہرا تعلق ہے اور سندھ کے شہری علاقوں میں رہنے والوں اور خصوصاً کراچی کے عوام سے اسلام آباد کی حکومتوں کی ناانصافیوں کا انہیں ادراک ہے- اس کے علاوہ مسلح افواج کے کمانڈر انچیف کی حیثیت سے پاکستان کے بدنام خفیہ اداروں پر ان کی بڑی مضبوط گرفت ہے- مشرف کسی حد تک کراچی میں تشدد کو روکنے اور امن برقرار رکھنے میں اس لئے بھی کامیاب ہوئے ہیں کہ انہیں سندھ کے شہری علاقوں کی اہم سیاسی جماعت ایم کیو ایم کی سپورٹ بھی حاصل ہے- یہاں یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ جنرل مشرف کے دور اقتدار میں بھی کراچی بہرحال دہشت گردوں کے حملوں کا شکار رہا ہے لیکن اس کے پس پردہ عوامل میں ۱۱/۹ ستمبر کے سانحہ کے اثرات بھی رہے ہیں اور زیادہ تر فسادات نسلی بنیاد پر نہیں، بلکہ مذہبی یا فرقہ وارانہ بنیاد پر ہوئے اور ان فسادات میں کسی مخصوص نسلی گروپ کو نہیں بلکہ مخصوص فرقوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو تشدد کا نشانہ بنایا گیا-

لیکن شہر کراچی کو امن کا شہر پھر بھی نہیں کہا جاسکتا- حقیقت تو یہ ہے کہ گوناگوں مسائل کے نہ حل ہونے کی وجہ سے یہ شہر تباہی کے دہانے پر ہے اور یہاں ڈھیر سارے سوتے، جاگتے آتش فشاں ہیں- ان میں سے بیشتر آتش فشاں لسانی نہیں ہیں اور نہ ہی یہ (تنازعات) مختلف آبادیوں کی ایک دوسرے سے نفرت کرنے اور ایک دوسرے کو نیست و نابود کرنے کی کوششوں کی وجہ سے ہیں-

دراصل کراچی کے مختلف لسانی گروپ آپس میں نہ تو برسر پیکار ہیں اور نہ ہی برسر پیکار رہنا

چاہتے ہیں- شاید یہ کہنا غلط نہ ہو کہ دراصل یہ paranoid سول اور فوجی آمریت ہے اور جاگیرداروں، سرداروں اور تجارتی پیشے سے تعلق رکھنے والا طاقتور elite طبقہ ہے جو نہ صرف ہندوستانی مہاجروں اور پٹھانوں یا سندھیوں یا پنجابیوں کے درمیان خونی فسادات کرا سکتا ہے بلکہ دوسری تمام قومیتوں کے لوگوں اور ہندوستانی مہاجرین کو آپس میں لڑوا سکتا ہے- عوام الناس کو غلام بنانے والے اور ہمیشہ غلام رکھنے کا عزم کرنے والے یہ طاقتور لوگ اور ادارے عوام کے غیض وغضب سے بے پناہ خوفزدہ رہتے ہیں اور ان تمام طاقت ور اور مقبول عوامی تحریکوں کے خلاف ہیں جو سیاسی، معاشی اور سماجی حقوق، جمہوری نظام اور معاشرے کے تمام افراد کے لئے یکساں مواقع فراہم کرنے کے لئے جدوجہد کرتی ہیں- اس قسم کی تحریکیں پاکستان میں طاقت کے روایتی مراکز کو قدم بوس کردیں گی- اس لئے ضروری ہے کہ شہر میں وقتاً فوقتاً تشدد کے واقعات ہوتے رہیں- لیکن گزرتے وقت کے ساتھ یہ خطرہ بھی بڑھ رہا ہے اگر نسلی بنیاد پر فسادات کا اہتمام کیا گیا تو پھر سارے شہر میں آگ لگ جائے گی اور کراچی کا انجام وہی ہوگا جو ۱۹۹۴ء میں روانڈا کے شہر کیگالی (Kigali) کا ہوا تھا- مجھے خدشہ ہے کہ اگر منظم طور پر فسادات کرائے گئے تو پھر کراچی شاید دوسرا بوسنیا (Bosnia) بن جائے- مگر کراچی میں رہنے والے تمام لوگ بشمول ہندوستانی مہاجرین اور پنجابی، پٹھان اور سندھی ایسا نہیں چاہیں گے اور نہ (ہی اس کی کوشش کریں گے) اگر ایسا سانحہ ہوا تو پھر سیاسی اور انتظامی سازشوں کی وجہ سے ہوگا اور ان حکومتی اداروں کی وجہ سے ہوگا جو نہیں چاہتے کہ ملکی طاقت اور وسائل کی تقسیم ایماندارانہ اور یکساں طریقے سے کراچی اور پاکستان کے لوگوں کے درمیان ہو-

کراچی شہر کے حوالے سے، اس بات اظہار کا ضروری ہے کہ یہاں بہت حد تک ملٹی کلچرل ازم ہر صورت موجود ہے- اس شہر میں، مختلف قومیتوں سے تعلق رکھنے والے افراد مختلف علاقوں میں ایک زمانے سے ایک ساتھ رہ رہے ہیں- مختلف بازاروں میں مختلف تارکین وطن کی چھوٹی بڑی دوکانیں ہیں- حکومتی، خودمختار اور پرائیوٹ اداروں میں لوگ ایک ساتھ کام کرتے ہیں- اسکول، کالج، یونیورسٹی تمام لوگوں کے بچوں کے لئے کھلے ہوئے ہیں- خاندان سے باہر شادیاں ہو رہی ہیں- خصوصاً پنجابی اور مہاجروں میں شادیاں پہلے بھی ہوئیں اور اب بھی ہو رہی ہیں- شراکتی بنیاد پر تجارت کا دستور بھی ہے اور کراچی کی متحرک سیاسی پارٹیوں بشمول پاکستان مسلم لیگ،

پاکستان پیپلز پارٹی اور جماعت اسلامی میں مختلف قومیتوں سے تعلق رکھنے والے افراد شامل ہیں اور اس کے ممبر ہیں۔ بلکہ متحدہ قومی موومنٹ یا ایم کیوایم (MQM) جس پر الزام ہے کہ وہ ہندوستانی مہاجروں کی ایک نسلی پارٹی ہے اور صرف مہاجروں کے حقوق کے لئے جدوجہد کرتی ہے، اس کے اپنے ممبران میں بھی سندھی، بلوچی، کشمیری، پنجابی، پٹھان اور دیگر قومیتوں سے تعلق رکھنے والے افراد بھی شامل ہیں۔ ان میں سے کئی کو ایم کیوایم نے کراچی اور اندرون سندھ کی ان نشستوں سے انتخاب لڑنے کے لئے ٹکٹ دیئے جہاں اس پارٹی کی کامیابی یقینی تھی اور انہیں کامیاب بھی کرایا۔ مزید یہ کہ کراچی میں مختلف تارکین وطن لوگ عام طور پر ایک ہی نوکری کے لئے ایک دوسرے کا مقابلہ نہیں کرتے۔ مہاجروں نے عام طور پر وائٹ کالر جاب کا انتخاب کیا ہے، پنجابیوں نے زیادہ تر تجارت، سرکاری دفاتر اور پولیس کی نوکری اختیار کی اور پٹھانوں نے تعمیراتی اور محافظتی کاموں میں دلچسپی لی۔ اس کے علاوہ صنعتی مزدوروں کا بڑا حصہ پنجابیوں اور پٹھانوں پر مشتمل ہے۔ سندھی زیادہ تر معمولی سرکاری نوکریاں کررہے ہیں اور بنگلہ دیشی فیکٹری ملازمین اور گھریلو ملازمین کی حیثیت سے کام کررہے ہیں اور چھوٹے درجے کی تجارتی سرگرمیوں میں بھی مصروف ہیں۔ کراچی کے اہم تجارتی کاروباری مراکز اور شاپنگ سینٹرز کی ایک نمایاں خصوصیت کراچی کا ملٹی کلچرل مرکز ہونا ہے۔

مزید برآں مخصوص موقعوں پر، خصوصاً شادی بیاہ کے موقعوں پر مختلف افراد اور برادریوں کی بڑے پیمانے پر شرکت بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ مختلف لسانی گروپ کے لوگوں کے درمیان رواداری اور بھائی چارے کی توانا روایت ہے۔ اسی طرح ہندوستانی مہاجرین جو کراچی اور سندھ کے دوسرے علاقوں میں آکر آباد ہوئے تھے، ان کے رہن سہن اور لباس میں ممکنہ حد تک تبدیلی آچکی ہے اور اب وہ مخصوص انداز کی شیروانی اور کرتا، پائجامہ جو کافی عرصہ ہندوستانی تارکین وطن کا خاصہ رہا ہے اب کم پہنتے ہیں اور ان کے بعد آنے والی نسل، پاکستان اور کراچی میں رہنے والے دیگر برادریوں کی طرح شلوار قمیض، پینٹ اور شرٹ پہنتے ہیں۔ اسی طرح ہندوستانی تارکین وطن خواتین جو تقسیم ہند کے بعد کئی سالوں تک ساڑی، بلاؤز، غرارے وغیرہ پہنتی تھیں، ان کے بعد آنے والی نسل کی خواتین نے ان ملبوسات کو تقریباً ترک کردیا اور دیگر پاکستانی خواتین کی طرح شلوار قمیض اور دوپٹہ پہنتی ہیں۔ شادی بیاہ کے پنجابی گیت اور (رقص) بھی کراچی کے ہندوستانی

مہاجرین میں بے حد مقبول ہیں۔

اس کے علاوہ، مختلف قومیتوں کے لوگ جو مختلف علاقوں میں ساتھ ساتھ رہتے ہیں، وہ نہ صرف ایک دوسرے کی سماجی اور مذہبی تقریبات میں حصہ لیتے ہیں بلکہ ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔ یہ بات بھی اہمیت کی حامل ہے کہ جب مختلف قومیتوں کے لوگ اپنے گھر پر ہوتے ہیں تو اپنی مادری زبان بولتے ہیں اور جب معاشرے کے دوسرے افراد کے ساتھ بات چیت کرتے ہیں تو اردو کا استعمال کرتے ہیں۔ اردو کے بارے میں یہ بات تو یقیناً صحیح ہے کہ یہ ہندوستانی تارکین وطن کی مادری زبان ہے اور یہ پاکستان کی صرف دس فیصد آبادی کی زبان ہے، لیکن اردو زبان کو Lingua franca کی حیثیت حاصل ہے۔ یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ بغیر کسی احتجاج کے، سابقہ مغربی پاکستان اور موجودہ پاکستان میں اردو زبان کو قومی زبان کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے۔ یقیناً پنجابی، پٹھان، بلوچی، سندھی اور کشمیری آبادی یہ چاہے گی کہ ان کی زبان بھی پھلے پھولے۔ ان کا یہ مطالبہ جائز ہوگا۔ یہ ان کا حق ہے اور وہ اس کے مستحق ہیں۔ لیکن یہ بات بہت اہم ہے کہ پاکستان کے طول وعرض میں کبھی یہ مطالبہ نہیں کیا گیا کہ اردو کا دیس نکالا ہو اور اس کی جگہ کسی اور زبان کو قومی زبان کا درجہ دیا جائے۔ زبان کا مسئلہ اب طے شدہ ہے اور یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ اردو زبان کراچی اور پاکستان کے عوام کے باہمی رشتوں کو مضبوط کرنے اور باہمی یگانگت کو فروغ دینے میں بہت حد تک کامیاب ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود، یہ بہرحال تسلیم کرنا ہی ہوگا کہ کراچی شہر میں نسلی فسادات کی کمی واقع ہونے کے بعد بھی، اور بم دھماکوں، ٹارگٹ کلنگ اور عوامی تشدد کے واقعات میں کمی کے باوجود، کراچی ایک پرامن شہر بننے سے ابھی بہت دور ہے۔ ایک بڑا شہر ہونے کی وجہ سے کراچی ان تمام لوازمات سے آراستہ ہے جو دنیا بھر کی میڈیا کو اپنی طرف متوجہ کر سکے۔ یہ شہر مذہبی انتہاپسندوں اور دہشت گردوں کے لئے انتہائی موزوں مقام ہے جہاں ان کی دہشت گردی ساری دنیا کے اخبارات میں بڑی بڑی سرخیوں کے ساتھ شائع ہوں گی اور الیکٹرانک میڈیا پر بھی اس کی بھرپور پبلی سیٹی ممکن ہے۔ باہر سے آئے ہوئے ان دہشت گردوں کی وجہ سے کراچی کی بدنامی تو ہو جائے گی اور کوئی یہ نہیں سوچے گا کہ یہ کام کراچی کے رہنے والے باسیوں کا نہیں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ کوئی بھی جہادی گروپ اور فرقہ وارانہ فسادات پھیلانے والا کوئی بھی

گروپ خاص کراچی شہر کا نہیں ہے۔ نہ ہی ان دہشت گردوں کے لیڈر خاص کراچی کے رہنے والے ہیں۔ نہ ہی اس شہر کے مکین دہشت گردوں کو پناہ دینا چاہتے ہیں اور نہ ہی کراچی میں کوئی فوجی ٹریننگ کیمپ ہے جہاں دہشت گردوں کو ٹریننگ دی جاتی ہو یا پھر ماضی میں ایسی ٹریننگ دی جاتی رہی ہو۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ کراچی میں دہشت گردی کرنے والے ہمیشہ دوسرے ملکوں یا پاکستان کے دوسرے علاقوں سے یہاں آئے۔ اس شہر کے لوگ پرامن لوگ ہیں لیکن وہ اتنے طاقتور نہیں کہ امن تباہ کرنے والوں کا مضبوطی سے مقابلہ کر سکیں۔ سول سوسائٹی بدستور کمزور اور بے اختیار ہے اور حکومتی ادارے غیر متحرک اور غیر مقبول۔ اس لئے، اس شہر میں تشدد اور دہشت گردی آج بھی جاری ہے اور بیرون ملک پاکستان اور خصوصاً کراچی کی بدنامی کا باعث ہے۔ اسی وجہ سے غیر ملکی افراد، خصوصاً سیاح اور وہ لوگ جو یورپ اور نارتھ امریکہ سے تجارتی اور سفارتی امور کی انجام دہی کے سلسلے میں یہاں آتے ہیں، ان کے لیے کراچی انتہائی غیر محفوظ گردانا جاتا ہے۔ لیکن یہاں یہ بات دوبارہ زور دے کر کہی جا سکتی ہے کہ اگر دہشت گرد بار بار کراچی کو نشانہ بنائیں تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اس شہر میں دہشت گردی کی جڑیں بہت مضبوط ہیں۔ یہاں پرانے مہاجرین، ہندوستانی تارکین وطن، نئے مہاجرین، پنجابی پختون، بلوچی، کشمیری اور شمالی علاقوں سے آنے والے، عرصہ دراز سے اس ماڈرن، آزاد خیال اور صنعتی ترقی کے شہر میں تمام اختلافات کے باوجود خوشی سے رہ رہے ہیں۔ وہ کراچی اپنا مستقبل سنوارنے کی خاطر آئے ہیں اور اس لیے یہاں آباد ہوئے ہیں۔ دہشت گردی کی خاطر اپنے علاقوں سے منتقل نہیں ہوئے ہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ آبادی کے ان تمام حلقوں کا کراچی سے تعلق پیدا ہو گیا ہے جو مضبوط تر ہوتا جا رہا ہے۔ ان سبھوں نے مل جل کر، اس شہر کو ایک ملٹی کلچرل Look دیا ہے۔ ایک ملٹی کلچرل شناخت دی ہے۔ کراچی کسی ایک گروپ کا نہیں، یہ سبھوں کا شہر ہے۔ یہ سبھوں کے لئے ہے۔ یہ شہر Unity in diversity کا اصول اپنائے ہوئے رواں دواں ہے۔

اس شہر میں یقیناً امن (دشمن) گروپس ہیں اور رجحانات ہیں کبھی کبھی تو لگتا بھی ہے کہ یہ مزید مضبوط ہوتے جا رہے ہیں۔ لیکن اس شہر میں جہاں مختلف گروپ اس شہر کے امن کو تباہ کرنے پر آمادہ رہتے ہیں، وہ (کبھی) مکمل کامیابی حاصل نہیں کر سکتے۔ بلا شک وشبہ، یہاں ایسی طاقتیں بھی موجود ہیں جو نہ صرف کافی طاقتور ہیں بلکہ شہر میں دہشت گردی کو پھیلانے کے موجب بھی۔

مزید برآں، یہاں علاقائی، نسلی، اور زبانی تعلق بھی بہت طاقتور اور مضبوط ہے۔لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ یہ شہر ہمیشہ کے لیے تباہ ہو چکا ہے، یا یہ تباہ ہو جائے گا۔ہاں، یہ شہر یقیناً تباہ ہو جائے گا اگر اس نے Unity in diversity کے اصول کو رد کر دیا اور ملٹی کلچرلزم کو پھلنے پھولنے نہ دیا۔ اگر اس شہر میں مستقل بنیادوں پر امن قائم ہونا ہے، تو کراچی کو ایک جمہوری شہر کے طور پر ابھرنا ہو گا، ایک ایسے شہر کی طرح جہاں لوگوں کی اہمیت ہو، ان کی رائے کی اہمیت ہو، جہاں یہ بات اتنی اہم نہ ہو کہ کون، کون سی زبان بولتا ہے یا اس کا تعلق کس نسل یا قومیت یا علاقے سے ہے۔اہمیت (اس) بات کی ہو کہ بات بھائی چارے کی فضا کو مزید فروغ دینے کے لئے کی جارہی ہے یا نفرت کے الاؤ جلانے کے لئے۔کراچی کو ایک ایسا شہر بننا ہو گا جہاں سول سوسائٹی بلا امتیاز لوگوں کے حقوق کے لئے جدوجہد کرے اور نسلی، زبانی اور علاقائی بنیادوں پر ریاستی اداروں کے اہلکاروں کو تحفظ دینے کی کوشش نہ کرے اور جہاں نسلی، جاگیرداری اور سیاسی اقربا پروری nepotism کو کسی صورت بھی پروان چڑھانے کی اجازت نہ دی جائے۔المختصر، کراچی شہر کو سبھوں کے لئے یکساں مواقع فراہم کرنے ہوں گے اور یہاں بسنے والے، مختلف زبانیں بولنے اور مختلف نسلی گروپوں سے تعلق رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کو تحفظ (دینے اور ایک دوسرے کے کام آنے پر آمادہ ہونا ہوگا۔)

لیکن کیا ایسا ممکن ہے۔ Young seek chou جنوبی کوریا کے ایک اہم اسکالر ہیں اور جو امن کی تعلیم دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اب تہذیب کے ایک نئے Paradign کی طرف سفر کرنا چاہیے جو ایک انسانی سماج کی تشکیل میں مدد دے، ایک ایسے سماج کی تشکیل جس کا روحانی حسن ہو، جو مادی دولت سے مالا مال ہو اور جو اس وسیع و عریض دنیا کے تمام لوگوں کے لئے (فائدہ) مند ہو۔چاؤ کہتے ہیں کہ اس انسانی سماج کو Oughtopia کہا جا سکتا ہے، ایک ایسا Oughtopia جس کی نہ صرف خواہش کی جانی چاہیے، بلکہ ایسے سماج کی تشکیل کو ممکن بنایا جائے جو ایک نئے اور روشن تہذیب کی طرف لے جائے اور جس کی موجودہ millannium میں اشد ضرورت ہے۔(۱۵)

ایک پر امن شہر کے طور کراچی کا تصور Oughtopia کے زمرے میں ہی آئے گا، لیکن اس Oughtopia کی یہ شدید ضرورت ہے۔ یہ Ougtopia ضروری ہے اور ممکن بھی اور یہ اسے

بہر طور حاصل کرنا چاہیے اور اسے فنکشن بھی کرنا چاہیے- لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کراچی میں جمہوری اداروں اور روایتوں کو مضبوط بنایا جائے اور انصاف پر مبنی معاشرے کی تشکیل کی جائے- ایک ایسے انتظام governance کی ضرورت ہے جو مختلف زبانیں بولنے والوں، مختلف قومیتوں سے تعلق رکھنے والوں اور مختلف علاقوں سے آئے ہوئے لوگوں کے درمیان اعتماد نہ صرف بحال کرے بلکہ اسے خوب مضبوط کردے، انسانی رواداری کی پاسبانی کرے اور چاروں طرف خوشیوں کے پھول پھیلا دے- یہ Oughtopia توانائی سے اتنا بھرپور ہے کہ تشدد سے بھرے ہوئے اس میگا شہر میں ملٹی کلچرلزم کو رقصاں کردے اور اس شہر کے چاروں طرف امن کے سائبان بن دے- ہمیں اس Oughtopia کی طرف قدم بڑھانا چاہیے- آخر یہ ضروری تو نہیں کہ کراچی پہلے ہیروشیما کے اذیت ناک تجربوں اور مراحل سے گذرے اور اس کے بعد ہی شہر امن کے طور ابھرے-

References

1. Arif Hasan(ed), *Community Initiatives: Four Case Studies from Karachi,* Karachi; City Press, 1998, P. 11.
2. Arif Hasan, *Understanding Karachi: Planning and Reform for the Future,* Karachi: City Press, 1999, P .45.
3. Yasmin Lari and Mihail S. Lari, *The Dual City: Karachi During the Raj,* Karachi: Heritage Foundation and Oxford University Press, 1996, PP. 102-3.
4. Figures derived from the table on changes in religious composition in Karachi in Tariq Rahman, *Language and Politics in Pakistan,* Karachi: Oxford University Press, 2003, P. 110.
5. Karachi remainded the capital city of Pakistan from 1947 to 1959. A new capital was later built up during General Ayub's regime (1958-69) in the neighbourhood of Rawalpindi city, in areas closer to Rehana village, the ancestral village of Ayub. The capital was shifted to Islamabad in 1959 and it caused lot of resentment in

disowned, disempowered and cheated. The city never forgave Ayub for this and overwhelmingly supported the movements to dislodge Ayub from Power.

6. While the term partition refugees should refer to the million of succeeding generations of Indian migrants who came from India in 1947 and after and settled down in various areas of Pakistan, it is popularly referred to the non-Punjabi Indian migrants, to Urdu, Katchi, Gujrati speaking Indian migrants who settled down in Sindh in general and in Karachi, in particular. In this paper, the term partition refugees refers to these people only. The other terms like Mohajirs, Urdu-speaking people, Indian migrants used in this paper essentially refer to these partition refugees settled in Karachi and other areas of urban Sindh.
7. Arif Hasan, 'The Growth of Metropolis' in Hamida Khoro and Anwar Mooraj(eds.), *Karachi: Megacity of Our Times*, Karachi: Oxford University Press, 1997, PP. 177-8.
8. *Ibid.*, P. 182.
9. Referred to in Khalil-Ur-Rahman Shaikh, 'Undocumented Immigrants in Karachi', paper presented at an international workshop on 'Forced Migration: Challenges and Responses' organised by the Refugee and Migration

Studies Programme(RMSP), Department of International Relations, University of Karachi and Hanns Seidel Foundation, Munich, Germany at Karachi on December 13-14 2002.

10. Lawyers for human Rights and Legal Aid(LHRLA), *Trafficking of Women and Children in Pakistan: the Flesh Trade Report 1995-96,* Karachi:LHRLA, undated, P. 1.
11. Khalida Ghaus, *Trafficking of Women and Children in South Asia and within Pakistan (A National Study),* a project of LHRLA, Karachi:LHRLA, undated, P.40.
12. On 11 June 1978, a student organization, All Pakistan Mohajir Students Organization (All Pakistan Refugee Students Organization)-----APMSO-----

    Was established at Karachi University. Working under the leadership of Altaf Hussain, a former student of Karachi University, the APMSO championed the cause of the partition refugees and raised demands for equal rights for the Indian migrants settled in Karachi and other areas of urban Sindh. The organization instantly became popular among the Indian migrants and on 18 March 1984, it was converted into a full-fledged political party and named itself Mohajir Qaumi Movement (Refugee National Movement)---MQM. Mainly a party of middle

and lower middle class partition refugees, the MQM challenged the paramountcy of the other established religious and political parties and called for equal rights for the children of Indian migrant community. Subsequently, it took part in several elections for National and Provincial Assembly seats and always grabbed majority seats from the areas in Karachi and other parts of Urban Sindh where the parition refugees were predominant. When criticized for championing the cause of the Mohajirs only and realizing that the MQM could never from a Government by itself at national or provincial level, even if it captures all the seats in the Assemblies from the areas where the partition refugees are in majority, the MQM slowly moved into wider national arena and finally changed its name from Mohajir Quami Movement to Mutahidda Qaumi Movement (United National Movement). Ever since, it is projecting Itself as an advocate for the rights of the downtrodden Punjabis, Sindhis, Balochis, Pathans, Seraikis, Indian migrants and others, for the autonomy of all the four provinces of Pakistan (Sindh, Baluchistan, North West Frontier Province and Punjab) and for Northern Areas and for abolishing feudalism. However, the MQM does'nt seem to have made any real breakthrough in any other

involvement in Afghanistan since the entry of the Soviet forces in Afghanistan December 1979, on Islamabad's its role in post-Soviet civil wars in Afghanistan and in the

making and breaking of the Taliban Government in Kabul and on its support to post-9/11 US policy toward Afghanistan. For a historical account of Pakistan's involvement in Afghanistan during General Zia-Ul-Huq's regime (1977-88) and after, see Michael Griffin, *Reaping the Whirlwind: The Taliban Movement in Afghanistan*, London: Pluto Press, 2001. See also Barnett R. Rubin, *The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the International System*, Yale University Press, 2002.

15. Young Seek Chou, 'Is it all right for this new millennium without preparation' in Young Seek Chou(ed.), *Toward A Global Common Society Through Dialogue Among Civilization*, Seoul: Kyung Hee University, 2001, PP. 17-18.

کلچراور سماجی تبدیلی

ڈاکٹر مبارک علی

جب معاشرے میں سماجی تبدیلی کا ذکر ہوتا ہے تو عام طور سے مورخ اس تبدیلی کے پس منظر میں سیاسی اور معاشی وجوہات پر زیادہ توجہ دیتے ہیں، اور کلچر اور اس کے کردار کو یا تو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، یا اس کے اثرات کو معمولی طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ اس نقطہء نظر کی وجہ سے یہ مشکل ہوتا ہے کہ معاشرے میں ہونے والی سماجی تبدیلیوں کو بخوبی سمجھا جا سکے۔ اس لئے جب ہم اس مسئلہ کا گہری نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو اس عمل میں تین باتوں کو سرگرم پاتے ہیں: ایک تو سماجی نظام اور اس کی ساخت، دوسرے کلچرل عناصر کا معاشرے میں کردار، اور اس کے بعد افراد سماجی تبدیلی کے عمل میں جو رول ادا کرتے ہیں۔ ان تینوں عناصر میں، اگر بغور دیکھا جائے تو کلچر سب سے زیادہ اہم تبدیلی کی وجہ ہوتا ہے۔

اس لئے مناسب ہوگا کہ یہاں کلچر کی تعریف کی جائے اور دیکھا جائے کہ اس کا دائرہ کس حد تک پھیلا ہوا ہے۔ کلچر میں معاشرے کے بہت سے پہلو آتے ہیں، جن میں ادب، مصوری، موسیقی، رقص، مجسمہ سازی، لوک گیت اور قصے کہانیاں، تہوار اور رسم و رواج وغیرہ۔ کلچر ایسے ادارے، روایات، اور رجحانات کی تشکیل کرتا ہے کہ جو ایک معاشرے کی شناخت کو قائم کرتے ہیں۔ کلچر کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ معاشرے کی ضروریات اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے سرگرم عمل ہوتا ہے۔ اس لئے ایک جانب یہ قدیم روایات کے تحفظ کے لئے جدوجہد کرتا ہے، اور ان جماعتوں اور افراد کو فائدہ پہنچاتا ہے کہ جو ان روایات کی بنا پر اپنی مراعات اور اقتدار کو باقی رکھے ہوئے ہیں۔ لیکن دوسری جانب یہ فرسودہ اور قدامت پرست

روایات کو چیلنج کر کے، ان کی جگہ ایسی روایات اور ادارے قائم کرتا ہے کہ جو معاشرے کو قدامت سے نکال کر ترقی اور جدیدیت کی جانب لے جائیں۔ اس وجہ سے معاشرہ جدید اور قدیم کے درمیان متصادم رہتا ہے۔ اگر دیکھا جائے تو معاشرے کی ترقی میں یہ تصادم اور کش مکش ایک اہم کردار ادا کرتی ہے، کیونکہ اس کے نتیجہ میں قدیم و جدید روایات کی افادیت کے بارے میں بحث و مباحثے ہوتے ہیں۔ معاشرہ ذہنی طور پر متحرک رہتا ہے، اور ذہن تبدیلی اور نئی حقیقتوں کو ماننے کے لئے تیار رہتا ہے۔ اگر قدیم اور جدید کے درمیان یہ تصادم نہ ہو، تو معاشرہ ایک جگہ ٹھہر کر رہ جاتا ہے اور یہی اس کے زوال کی علامت ہوتا ہے۔

ماہر علم بشریات اور عمرانیات کے نزدیک کلچر کی چار قسمیں ہوتی ہیں: اشرافیہ کا کلچر، جو کہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کی روایات اعلیٰ و برتر ہوتی ہیں، اس لئے ان کی پابندی ایک مخصوص مراعات یافتہ گروہ ہی کر سکتا ہے، اس کے برعکس دوسرا کلچر مجموعی طور پر معاشرے کو اپنی گرفت میں رکھتا ہے، اور دعویٰ کرتا ہے کہ وہ زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے، ان ہی میں کلچر کی وہ تیسری قسم ہے کہ جسے حکمراں طبقہ لوگوں پر زبردستی مسلط کرتا ہے۔ چوتھی قسم کلچر کی وہ ہے کہ جو معاشرے کے مختلف گروہوں اور جماعتوں کو ملا کر ان میں اشتراک پیدا کرتی ہے۔

کلچر کی ایک اور تعریف میں چین کے مفکرین اسے دانشوروں اور مزدوروں، شہری اور دیہاتی اور صنعتی اور زراعتی میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ کلچر کو مزید برآں اعلیٰ و برتر اور مقبول عام کلچر میں بھی تقسیم کر کے بیان کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ایڈورڈ ٹیلر کی تعریف سب سے عمدہ ہے۔ اس کے نزدیک: کلچر میں وہ سب کچھ ہے کہ جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ رہ کر سیکھتا ہے، اور اشتراک کرتا ہے۔" (1)

کلچر کی ان مختلف قسموں میں مشترک کلچر کو اس وقت سامنے لایا جاتا ہے، یا اس وقت اس کی اہمیت کو اجاگر کیا جاتا ہے کہ جب معاشرہ کسی سیاسی و معاشی بحران سے گزر رہا ہوتا ہے ایسے موقعوں پر حکمراں طبقے نیشنل ازم اور نیشنل کلچر کے نام پر عوام کے جذبات کو ابھار کر انہیں اپنی مدد کے لئے طلب کرتے ہیں۔ اس کا مظہر کولونیل عہد میں اس جدوجہد آزادی سے ہے کہ جس کی سربراہی طبقہ اشرافیہ کر رہا تھا، اس نے تاریخ کی مدد سے شاندار ماضی اور مشترک کلچر کا احیاء کر کے عوام کو اپنے ساتھ ملایا تاکہ کولونیل اقتدار سے جنگ کی جا سکے۔ حکمراں طبقوں کو اس وقت بھی

مشترک کلچر کی ضرورت پڑتی ہے کہ جب ملک سیاسی اور معاشی بحرانوں میں ہو۔ ان موقعوں پر عوام سے اپیل کی جاتی ہے کہ وہ قومی اور مشترک کلچر اور اس کی روایات کے تحفظ کی خاطر قربانی دیں۔ مشترک کلچر کی خاص بات یہ ہے کہ اس کے ذریعہ نہ صرف معاشرے کے بٹے ہوئے طبقوں کو آپس میں ملایا جاتا ہے، بلکہ انہیں ایک شناخت بھی دی جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی ہوتا ہے کہ جب حکمراں طبقے یا اشرافیہ اپنا مقصد حاصل کر لیتی ہے اور اقتدار پر دوبارہ سے آ جاتی ہے تو اس کے ساتھ ہی مشترک اور قومی کلچر کو فراموش کر دیا جاتا ہے اور عوام کو اس سے علیحدہ کر کے تمام مراعات خود حاصل کر لی جاتی ہیں۔

اس مضمون میں ہم مختصراً مغرب اور مشرق میں ہندوستان کے حوالے سے کلچر اور سماجی تبدیلیوں کا تجزیہ کرنے کی کوشش کریں گے۔

ریناساں کلچر

عہدِ وسطیٰ کا یورپ مکمل طور پر مذہبی کلچر کی گرفت میں تھا۔ موسیقی، مصوری، مجسمہ سازی، فن تعمیر، تہوار، رسومات، اور جلوس وغیرہ ان تمام مظاہر میں مذہب کو مکمل طور پر عمل دخل تھا۔ شاعری ہو یا داستانیں اور قصے، ان سب کا تعلق مذہبی عقائد سے تھا۔ کلچر کا واحد مقصد یہ تھا کہ لوگوں کے ذہنوں پر مذہب کا تسلط قائم رہے۔ اس لئے کہا جاتا تھا کہ بچہ گہوارہ سے قبر تک، مذہب زندگی اور موت کے ہر لمحہ کو کنٹرول کرتا تھا، لیکن سماج ٹھہرا ہوا نہیں رہ سکتا ہے، خیالات و افکار بدلتے رہتے ہیں، انہیں کے ساتھ سماجی ڈھانچہ بھی متاثر ہوتا ہے۔ تبدیلی کا یہ عمل کبھی تیز ہوتا ہے اور کبھی آہستہ۔ اس لئے جیسے جیسے یورپ میں سیاسی و سماجی اور معاشی تبدیلیاں آئیں، انہوں نے مذہب پر بھی اثر ڈالا۔ باہر کی دنیا کے سفر، تجارتی سرگرمیاں اور معاشی خوش حالی ان سب نے مل کر لوگوں میں دنیاوی معاملات میں دلچسپی پیدا کرنی شروع کر دی، آخرت پر سے ایمان کمزور تو نہیں ہوا، مگر دنیاوی آرام و آسائشوں نے انسان کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ ان کے حصول کے لئے اور زیادہ جدوجہد کرے، لہٰذا سماجی تبدیلیاں آنی شروع ہوئیں، قوانین اور سیاسی و سماجی اداروں کو وقت کے تقاضوں کے تحت بدلنا شروع کیا۔ (2) چودھویں صدی عیسوی میں اس رجحان کے تحت پہلے اٹلی اور پھر یورپ کے دوسرے ملکوں میں ریناساں کا عمل شروع ہوا کہ جس نے چرچ اور اس کی

بالادستی کو چیلنج کیا۔ اس تحریک کے زیر اثر جو کلچر پیدا ہوا، اس نے روایتی مذہبی کلچر کو تبدیل کر کے رکھ دیا۔ اب موسیقی، فن تعمیر، مجسمہ سازی، مصوری، اور ادب میں ایک نئی تبدیلی آئی، جس نے نئی اخلاقی قدروں کو پیدا کیا۔(3)

مذہبی بالادستی اور چرچ کے اثر ورسوخ کو توڑنے کی خاطر رینا ساں نے ''ہیومنزم'' کے نظریہ کو پیدا کیا، اس نظریہ کے تحت اس کائنات اور انسانی تاریخ میں، انسان کے درجہ اور مقام کے نئے سرے سے تعین کیا گیا، اور یہ اعلان کیا گیا کہ انسان اپنی تقدیر کا مالک خود ہے، لہٰذا وہ بغیر الٰہی مدد کے اس دنیا کو اپنے عمل سے تبدیل کر سکتا ہے۔ این۔ ایف کینٹور (N.F.Cantor) کے مطابق ہیومنزم نے فرد کی تخلیقی صلاحیتوں اور قوتوں کو اجاگر کیا، اور فیوڈل اور چرچ کے تسلط سے اسے آزاد کر دیا ہے ہیومنزم نے ایک ایسے تعلیمی نظام کو روشناس کرایا کہ جس میں یونانی اور رومی کلاسیکل ادب شامل تھا، اس ادب نے ذہن کی اخلاقی تربیت کر کے اسے آزادی فکر دی۔(4)

جہاں ایک طرف علم وادب میں انقلابی تبدیلیاں آرہی تھیں، وہیں دوسری جانب تاجر اور مہم جو دنیا کو دریافت کرنے کی مہمات میں مصروف تھے۔ یہ احساس قوی ہو رہا تھا کہ جب تک فرد کو مذہبی عقائد اور اس کی پابندیوں سے آزاد نہیں کیا جائے گا اس وقت تک وہ اپنے معاشرہ کی تعمیر نو نہیں کر سکے گا، یہ عقائد اس کی تجارت، اس کی مہمات اور اس کی ذہنی تخلیقات میں رکاوٹ رہیں گے۔ لہٰذا اس کا نتیجہ تھا کہ کلچر کے ہر شعبہ میں اب انسان تخلیق کا موضوع بن گیا چاہے وہ مجسمہ سازی ہو، مصوری ہو، یا ادب۔ انسانی جسم کے نقش ونگار کو پوری طرح ابھارا گیا اور اسے فطرت کا ایک حسین مظہر قرار دیا گیا۔ اب تک انسانی جسم جسے چھپا کر رکھا جاتا تھا، اب اس کے ہر عضو کو نمایاں کر کے ظاہر کیا گیا، مقصد یہ تھا کہ انسان خود سے واقف ہو کیونکہ اس سے اس میں اعتماد پیدا ہوگا، اور اب تک وہ جن پابندیوں اور اخلاقی رویوں کے تحت دبا ہوا ہے اس سے آزاد ہوگا۔

ہیومنزم کا اثر نظام تعلیم پر بھی ہوا، جس نے انسانی رویوں اور رجحانات کو بدلنے میں مدد دی۔(5) اس تہذیبی عمل کو نوبرٹ الیاس (Norbert Elias) نے اپنی کتاب سوائی لائزنگ پروسیس (1978) میں بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے کہ جب معاشرہ میں صفائی کے بارے میں شعور پیدا ہوا، تو اس کے نتیجہ میں اس کے رہنے سہنے، کھانے پینے، اور لباس میں انقلابی تبدیلیاں آئیں۔(6) معاشرے میں ادب آداب کی تعلیم کے لئے ایسی کتابیں لکھی گئیں کہ جو افراد کی

شریفانہ اور اخلاقی اوصاف کی تربیت کر سکیں۔

رینا ساں کلچر کا اثر اول اول طبقہ اشرافیہ میں ہوا، اس کے بعد دوسرے طبقے اس سے متاثر ہوئے اور اس کے دائرے میں آئے۔ اس کے زیر اثر یورپی معاشرہ میں لبرل ازم اور روشن خیالی کے نظریات کا فروغ ہوا۔

فرانسیسی انقلاب اور اس کا کلچر

1789 کے فرانسیسی انقلاب نے اپنے نتائج کی بنیاد پر یورپی معاشرے میں ایک نئے کلچر کو پیدا کیا، جس نے مطلق العنان سیاسی نظام کی جگہ جمہوری اداروں کی بنیاد ڈالی۔ انقلاب نے جو تین نعرے دیئے وہ بڑے اہم تھے یعنی آزادی، مساوات اور اخوت۔ یہ تینوں نعرے پرانے نظام اور اس کی روایات کو چیلنج کر رہے تھے کہ جس میں مراعات یافتہ طبقے نے معاشرے میں اپنا تسلط قائم کر کے دوسروں کو محروم کر رکھا تھا، لہٰذا سب سے پہلا اثر جو انقلاب کا ہوا وہ یہ کہ دربار اور امراء کے کلچر کا خاتمہ ہوا۔ معاشرے میں سماجی درجہ بندی ٹوٹ گئی، پرانے اداروں اور روایات کی جگہ اب نئی قدروں اور رجحانات نے لے لی۔ اس سے پہلے لوگ امراء کو خطاب کرنے کے لئے ان کے لئے 'عالی جناب' یا 'عالی مرتبت' کے الفاظ استعمال کرتے تھے۔ مگر اب سب ایک دوسرے کو سٹیزن یا شہری کہہ کر مخاطب کرنے لگے۔ چرچ اور ریاست کے اداروں کو علیحدہ کر دیا گیا، جس کی وجہ سے ریاست کا کردار غیر جانبدار اور سیکولر ہو گیا، اس نے معاشرہ میں مذہبی رواداری کو پیدا کیا۔ جب غیر ملکی طاقتوں نے فرانس پر حملہ کر کے انقلاب کو ختم کرنے کا منصوبہ بنایا تو فرانسیسی عوام پہلی مرتبہ ملک کے دفاع کے لئے آ گئے، اور عوامی فوج بنا کر حملہ آوروں سے مقابلہ کیا، اس عمل میں فرانسیسی نیشنل ازم نے بھی لوگوں کے جذبات کو ابھارا۔ انقلاب کی ایک اور اہم خصوصیت یہ تھی کہ اس نے پہلی مرتبہ سیاسی و سماجی اور ثقافتی معاملات میں عورتوں کو سرگرم عمل کیا۔ اس کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ماریا میز (Maria Mies) نے لکھا ہے کہ: ''انہیں امید تھی کہ اس عظیم انقلاب میں وہ اپنا انقلاب لے کر آئیں گی، اس لئے انہوں نے پیرس کی گلیوں میں انقلابیوں کا ساتھ دیا۔ انقلاب کے دوران بحث و مباحث میں حصہ لیا۔ پیرس کے غریب علاقوں کی عورتوں نے فیوڈل ازم کے خلاف جدوجہد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔'' (7) چنانچہ جو کلچر فرانسیسی انقلاب کے

دوران پیدا ہوا، وہ فرانس تک محدود نہیں رہا، بلکہ اس نے پورے یورپ کو اپنے اثر میں لے لیا۔

صنعتی کلچر

صنعتی انقلاب کی اصطلاح سب سے پہلے اے۔ٹوائن بی (A.Toyanbee) نے استعمال کی تھی، یہ اس صنعتی عمل کے لئے کہی گئی تھی کہ جو اٹھارہویں صدی میں انگلستان میں شروع ہوا تھا، اور پھر بعد میں آہستہ آہستہ یورپ کے دوسرے ملکوں میں پہنچا۔ فرانسیسی انقلاب کے اثرات اچانک اور فوری تھے، جب کہ صنعتی انقلاب نے یورپ کے معاشرہ کو آہستہ آہستہ تبدیل کیا، اور ان اقدار اور روایات کو جنم دیا کہ جنہوں نے یورپ کے جاگیردارانہ کلچر کو ختم کر کے اس کی جگہ لی۔ زراعتی معاشرہ کہ جس میں، تہوار، رسم و رواج، اور مذہبی و کلچرل جلسہ وجلوسوں کی بھرمار ہوتی ہے، اب یہ تمام رسومات صنعتی شہروں سے ختم ہوگئیں۔ وہ کسان جو کہ گاؤں کی زندگی چھوڑ کر شہروں میں آئے تھے وہ اپنی روایتی زندگی سے کٹ گئے، اور شہروں کے ہجوم میں شامل ہو کر اپنی شناخت کھو بیٹھے۔ چونکہ شہروں کی زندگی اور فیکٹریوں میں کام کرنے کے اوقات اس قدر طویل اور تھکا دینے والے تھے کہ ان کا کلچرل سرگرمیوں سے تعلق ختم ہوگیا۔ فیکٹری کے مالکین اور ریاست کے تنظیمیں بھی نہیں چاہتے تھے کہ مزدور ایک جگہ جمع ہوں، کیونکہ ان کے اتحاد سے انہیں سخت خطرہ تھا، اور ان کی خواہش تھی کہ ان کی زندگی فیکٹری اور گھر میں گزرے، اور ایک دوسرے کے ساتھ کم سے کم رابطہ و تعلق ہو۔

صنعتی عمل کے ابتدائی مرحلہ میں مزدوروں کی زندگی انتہائی کسمپرسی اور غربت کی حالت میں تھی، وہ کچی آبادیوں میں رہتے تھے کہ جہاں نہ تو صفائی کا کوئی انتظام تھا، نہ ہی پینے کو صاف پانی میسر تھا، نہ ہی بیماری کی صورت میں علاج و معالجہ کی سہولیات میسر تھیں، اس کے علاوہ ان کی ملازمت کے تحفظ کی بھی کوئی یقین دہانی نہیں تھی، اور نہ ہی ریٹائرمنٹ کے بعد پنشن کا کوئی تصور تھا۔ لیکن تجربہ کے بعد صنعت کار اور ریاست دونوں کو اس بات کا احساس ہوا کہ ایک تعلیم یافتہ، صحت مند اور تربیت یافتہ ورکر، ایک ان پڑھ، بیمار، اور غیر تربیت یافتہ کے مقابلہ میں زیادہ کام کرنے والا اور زیادہ پیداوار میں حصہ لینے والا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سوچ کی وجہ سے ریاست نے اسکول، ہسپتال اور تربیت کے مرکز کھولے تاکہ انسانی توانائی کو زیادہ اور بہتر پیداوار کے لئے

استعمال کیا جا سکے۔

اس تبدیلی میں مصوروں، لکھاریوں اور دانشوروں نے بھی حصہ لیا، انہوں نے اپنی تخلیقات میں مزدوروں کی اس حالت زار کا نقشہ کھینچا کہ جس سے وہ دوچار تھے۔ اس سلسلہ میں پیٹر۔این۔اسٹرنر (Peter N.Sterner) نے لکھا کہ: ''اسی دوران کلچرل بھی بدلا۔ بہت سے مصور اور لکھنے والوں نے صنعتی عمل کے نتیجہ میں جو خرابیاں پیدا ہو رہی تھیں، اس کی نشان دہی کی۔ ان مصوروں نے کہ جن کا تعلق رومانوی مکتبۂ فکر سے تھا انہوں نے فیکٹریوں کے مایوس کن ماحول کے مقابلہ میں فطرت کے خوبصورت مناظر کی تصویر کشی کی۔ اس کے کچھ عرصہ بعد ہی، ایسے مصور بھی تھے کہ جنہوں نے ''آرٹ برائے آرٹ'' کے تحت خود کو صنعتی شہروں اور معاشرے سے علیحدہ کرلیا اور دور تنہائی میں چلے گئے، ان کا یہ رویہ دراصل صنعتی مادی نقطۂ نظر کے بالکل متضاد تھا۔ اور زیادہ مقبول عام اثر یہ ہوا کہ صنعتی انقلاب نے مجسمہ سازی میں مذہب سے زیادہ سیکولر طریقۂ کار کو رواج دیا۔''(8)

صنعتی انقلاب کی وجہ سے معاشرے میں جو تبدیلیاں آئیں، ان میں سب سے زیادہ کمیونی کیش کا پھیلاؤ تھا، نئی شاہراہوں کی تعمیر، ریلوے لائنوں کا پھیلاؤ اور اسٹیمر کے ذریعہ دریاؤں اور جھیلوں میں آمدورفت اور تجارت کے استعمال اہم تبدیلیاں تھیں۔ شہروں کی آبادی بڑھ گئی، کیونکہ کام کی تلاش میں گاؤں اور دیہات سے کسان بڑی تعداد میں آنے لگے۔ فیکٹری سسٹم نے ایک نئے کلچر کو روشناس کرایا، کیونکہ اس میں مزدور ایک ہی چھت کے نیچے مل کر کام کرتے تھے، اس نے ان میں آہستہ آہستہ اجتماعیت کا شعور پیدا کیا۔ اس کے ساتھ فیکٹری سسٹم میں وقت کی پابندی اور ڈسپلن پر سخت زور دیا جاتا تھا۔ کام کے دوران فورمین اور سپروائزرز ان کی نگرانی کرتے تھے کہ وہ کام کے دوران ادھر ادھر نہ جائیں۔ اسٹرنر نے اسی کا مشاہدہ کرتے ہوئے لکھا کہ ''اب نئی زندگی تھی اور نیا ڈسپلن، اور منتظمین کی جانب سے زندگی بھر کے لئے کام کے دوران نگہداشت، اور اس کے ساتھ ایک محدود احساس کہ انہوں نے (مزدوروں) کچھ حاصل کیا ہے، یہ فیکٹری سسٹم کے نتائج تھے۔''(9)

صنعتی انقلاب نے متوسط طبقہ کے خاندان کا ڈھانچہ بھی بدل دیا۔ اس میں مرد خاندان کی کفالت کا واحد ذریعہ ہو گیا، اس وجہ سے خاندان میں اس کی حیثیت سے سب سے اہم اور

مراعات یافتہ ہوگئی، اس نے پدرانہ نظام کو مستحکم شکل میں بدل دیا۔ عورت کا درجہ اور زیادہ گر گیا، اب اس کا کام گھر کی دیکھ بھال اور بچوں کی پرورش رہ گیا۔ لڑکیوں کے لئے صرف ایسی تعلیم کی ضرورت ہوگئی کہ جس کی بنیاد پر انہیں اچھا شوہر مل سکے، اس لئے یورپ میں موسیقی اور رقص لڑکیوں کی تعلیم کا اہم حصہ ہو گئے۔ روزمرہ کی زندگی میں دن میں کام کرنے کے بعد شام کے وقت خاندان کے لوگ جمع ہو کر یا تو موسیقی سے لطف اندوز ہوتے تھے، یا کوئی کتاب پڑھی جاتی تھی، جسے سب خاموشی سے سنتے تھے۔

متوسط طبقہ خود کو نچلے طبقوں سے ممتاز رکھنے کی خاطر اپنے لباس، رہن سہن، اور زبان کے استعمال میں احتیاط کرتا تھا۔ اپنے گھروں کو آراستہ کرنے کے لئے "وال پیپرز" کا استعمال کرتے تھے، فرنیچر اور قالینوں سے گھروں کو سجاتے تھے تاکہ اس سے ان کی دولت اور ذوق کا احساس ہو۔ مزدوروں کے خاندانوں میں، اگرچہ عورتیں اور بچے سب ہی کام کرتے تھے اور گھر کی آمدنی میں اضافہ کرتے تھے، مگر یہاں بھی مرد کی حیثیت برتر تھی، وہ گھر کا مالک سمجھا جاتا تھا۔ اس لحاظ سے ورکنگ طبقہ کی عورتیں نہ صرف باہر کام کر کے اپنی توانائی کو استعمال کرتی تھیں، بلکہ گھر میں آ کر گھریلو کاموں کو نمٹانا بھی ان کے ذمہ تھا، اس لحاظ سے وہ دوہری ذمہ داریوں کا شکار تھیں۔ (10)

صنعتی معاشرے نے لوگوں کو نہ صرف طبقاتی طور پر تقسیم کیا، بلکہ یہ تقسیم تربیت یافتہ اور غیر تربیت یافتہ کی شکل میں بھی ہوئی۔ ایک پروفیشنل فرد کا سماجی درجہ، ان پڑھ اور غیر تربیت یافتہ شخص کے مقابلہ میں بڑھا ہوا تھا۔ مزید یہ کہ صنعتی ترقی سے نئے نئے پروفیشنل پیدا کئے، جیسے انجینئر، اکاؤنٹنٹ، منیجر اور ٹکنیشن وغیرہ۔ یہ لوگ اپنے پیشہ اور پروفیشن کی وجہ سے اپنی علیحدہ شناخت رکھتے تھے اور اپنے کام اور مہارت کی وجہ سے ان میں احساس فخر کے جذبات ہوتے تھے۔

معاشرے کے لائف اسٹائل میں اس وقت اور فرق آیا کہ جب ہر قسم کی اشیاء بہتات کے ساتھ بازار اور منڈی میں آ گئیں۔ ان اشیاء کی نمائش کے لئے دوکانوں کو آراستہ و سجایا گیا تاکہ گاہکوں کو خریداری پر تیار کیا جائے۔ سیلز گرلز کو بطور ملازم رکھا گیا تاکہ وہ اشیاء کی فروخت میں زیادہ مددگار ہوں۔ اشتہارات اور نئی اشیاء کے استعمال کی ضروریات پر زور دینے کی وجہ سے خرید و فروخت کا پورا سلسلہ مکمل طور پر تبدیل ہو کر رہ گیا۔

صنعتی معاشرے میں کامیابی کے لئے ''مقابلہ'' ایک اہم نقطہ تھا۔ زندگی میں کامیابی کے لئے دوسروں سے مقابلہ کر کے اور انہیں شکست دے کر آگے بڑھنا ہر فرد کا مقصد ہو گیا۔ اس قسم کے واقعات مشہور ہوئے کہ کس طرح سے غریب و مفلس شخص اپنی محنت سے امیر و کبیر ہو گیا۔ اس قسم کی تبدیلی صرف صنعتی کلچر میں ہو سکتی تھی، فیوڈل کلچر میں سماجی مرتبہ کا انحصار خاندان پر ہوتا تھا، محنت اور ذہانت پر نہیں۔ اس وجہ سے کہا گیا کہ اگر کوئی شخص مفلس اور غریب ہے تو یہ اس کی نالائقی ہے، کیونکہ سسٹم میں یہ گنجائش ہے کہ فرد غربت سے نکل کر امارت تک جا سکتا ہے۔(11)

یہ دلیل دی جاتی ہے کہ صنعتی عمل ۔نے ایک طرف تو مزدوروں کو جاگیرداروں کے چنگل سے آزاد کر دیا، لیکن دوسری جانب سے سرمایہ داروں کے استحصالی نظام میں جکڑ کر پابند و مجبور کر دیا۔ لیکن صنعتی عمل اور ترقی کے ساتھ ساتھ سماجی، سیاسی اور معاشی تبدیلیاں آئیں، جن کی وجہ سے جمہوری روایات و اقدار اور ادارے مضبوط ہوئے جنہوں نے معاشرے میں سیکولر ذہن کو پیدا کیا۔ اس کے ساتھ ہی انفرادی آزادی کا تصور ابھرا، آزادی رائے، تقریر، عبادت اور حقوق انسانی کے بارے میں قوانین پاس ہوئے۔ صنعتی کلچر نے خود کو اس قدر لچک دار ثابت کیا کہ اس میں آسانی سے تبدیلیوں کو ضم کیا جاتا رہا۔

برصغیر ہندوستان، کلچر اور سماجی تبدیلی

برصغیر ہندوستان کی تاریخ کے بارے میں ایک وقت تک مورخوں میں یہ خیال تھا کہ اس کا معاشرہ جو کہ کئی ثقافتوں اور ذات پات پر ہے، وہ متحرک نہیں، بلکہ جامد اور ٹھہرا ہوا ہے۔ اس وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی اور تغیر نہیں ہے۔ لیکن موجودہ دور کے ہندوستانی مورخوں نے تاریخی شہادتوں سے اس کو رد کرتے ہوئے ان عوامل کی نشان دہی کی ہے کہ جن کی وجہ سے ہندوستانی معاشرہ برابر متحرک رہا اور اس میں تبدیلی بھی ہوتی رہی۔ اس کی ایک مثال تیرہویں اور چودہویں صدی کی بھگتی تحریک ہے، جس نے اونچی ذات کے خلاف آواز اٹھائی، جس کے تمام راہنماؤں سے تعلق نچلی ذات سے تھا، اور جن کے سامعین شہر کے لوگ نہیں بلکہ گاؤں اور دیہات تھے کہ جہاں شاعری کے ذریعہ یہ لوگوں کو اپنا پیغام دیتے تھے۔ خصوصیت سے بھگت کبیر کی شاعری ایک طرف اونچی ذات اور ان کی روایات کے خلاف ایک بغاوت ہے تو دوسری طرف یہ کچلے ہوئے

لوگوں کی آواز ہے۔ اس تحریک نے مذہب و ذات پات سے بالاتر ہو کر لوگوں کو آپس میں ملانے کی بات کی ہے۔

اسی کے ساتھ صوفیاء کے سلسلوں نے مذہبی کھچاؤ کو کم کر کے، رواداری کا ماحول پیدا کیا، ان میں خصوصیت سے قلندروں اور مجذوبوں کے گروہ قابل ذکر ہیں کہ جنہوں نے تمام روایات کو چیلنج کیا اور لوگوں میں انحراف اور بغاوت کے احساسات کو پیدا کیا۔ اکبر بادشاہ کی صلح کل کی پالیسی بھی اسی کی ایک کڑی ہے کہ جس نے مذہبی اختلافات سے بالاتر انسانیت کی بنیادوں پر لوگوں کو اکٹھا کیا۔

موجودہ دور میں دلت تحریک کو اسی سلسلہ سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ یہ نچلی ذات کے لوگوں کی تحریک ہے کہ جو اپنی شناخت کو تسلیم کرانے کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ یہ اس لحاظ سے ایک باغیانہ تحریک۔ ہے کہ یہ ہندو مذہب سے انحراف کرتی ہے، کیونکہ اس میں رہتے ہوئے ان کے لئے نجات یا آزادی کی کوئی راہ نہیں ہے۔ وہ دلت کو تبدیلی اور انقلاب کی علامت قرار دیتے ہوئے، تمام روایات اور اداروں کے خلاف ہیں۔ (12) دلت تحریک کی مقبولیت کی ایک وجہ اس کے ادیب اور دانشور ہیں، خاص طور سے شعراء کے جنہوں نے نچلی ذات کے کچلے ہوئے لوگوں کے جذبات کی عکاسی اپنی شاعری میں کی۔ ان شاعروں میں وی۔ آئی۔ کالیکر، ارجون ڈانگلے اور مسز بان سوڈے قابل ذکر ہیں۔

دلت ڈرامہ نگاروں نے بھی بغاوت کے جذبات ابھارنے میں اہم حصہ لیا ہے، تھیٹر اور اسٹریٹ ڈراموں کے ذریعہ انہوں نے لوگوں تک اپنا پیغام پہنچایا ہے۔ دلت دانشوروں کی کوشش ہے کہ ہندو کلچر کہ جس نے انہیں غلام بنائے رکھا ہے، اس کے مقابلہ میں دلت کلچر تشکیل دیں کہ جو انہیں ذہنی اور مذہبی تسلط سے آزاد کرائے، کلچر ان کی تحریک کا اہم حصہ ہے، جسے وہ سماجی تبدیلی کے لئے استعمال کر رہے ہیں۔ (13)

روایتی کلچر کی مخالفت

بھگتی تحریک اور دلت کا احتجاج اگرچہ دو مختلف وقتوں، عہدوں اور ماحول میں ہوا، مگر دونوں تحریکوں نے روایتی کلچر اور اس کی روایات کے خلاف پرزور مخالفت کی کہ جس نے طبقہ اعلیٰ کے

تسلط کو معاشرہ میں قائم کر رکھا تھا اور اپنے کلچر کی بنیاد پر لوگوں کو ذہنی طور پر غلام بنائے رکھا تھا۔

اگر چہ حکمراں طبقوں کے پاس طاقت، اقتدار اور دولت ہوتی ہے، ان کی بنیادوں پر اپنے مفادات پورے کرتے ہیں اور اپنے کلچر کو ایک آفاقی شکل دیتے ہیں، مگر اس کے باوجود ایسا نہیں ہوتا ہے کہ عام لوگ ان کے تسلط کو خاموشی سے برداشت کر لیں۔ ان کے تسلط اور ان کی تشکیل شدہ روایات و اقدار کے خلاف عوامی مزاحمت اور احتجاج مختلف شعبوں میں جاری رہتا ہے، جس کے ذریعہ وہ ان طبقوں کے استحصال اور کھوکھلے پن کو ظاہر کرتے رہتے ہیں۔ اس مزاحمتی کلچر کی کئی شکلیں ہوتی تھیں، مثلاً ایک داستان گوئی تھی، جو کہ عوامی مجلسوں میں مقبول تھی۔ ان داستانوں کے ہیروز بادشاہ، فوجی جنرلز، یا منصب دار نہیں ہوا کرتے تھے، بلکہ وہ افراد ہوتے تھے کہ جنہوں نے حکومتوں اور حکمرانوں کے خلاف بغاوتیں کیں، اور لوگوں کے حقوق کے لئے جدو جہد کی۔ ان میں مزاحیہ کردار بھی ہوتے تھے، چالاک اور عیار افراد کی کہانیاں بھی ہوتی تھیں، جو اپنے حیلوں اور فریبوں سے اعلیٰ عہدیداروں کو چکمے دیتے تھے اور لوگوں کو ہنساتے تھے۔ ان میں ڈاکو اور لٹیرے بھی ہوتے تھے، جو حکومت کے قانون اور انتظامیہ کے لئے خطرہ بن جاتے تھے۔ ان کے کارنامے لوگوں میں مقبول ہو جاتے تھے اور ان کی مزاحمت میں لوگ اپنے جذبات کی عکاسی دیکھتے تھے۔ ان کی مہمات نہ صرف کہانیوں اور داستانوں کا موضوع بنتی تھیں، بلکہ گیتوں کی شکل میں لوگوں کی زبان پر ان کی بہادری اور جرأت کے کارنامے ہوتے تھے۔ شمالی ہندوستان میں سلطانہ ڈاکو آج بھی لوگوں کا ہیرو ہے۔ پنجاب میں نظام لوہار کے بارے میں گیت گاؤں اور دیہات میں آج بھی گائے جاتے ہیں۔ سندھ میں جب پرو چانڈیو پولیس کے ہاتھوں قتل ہوا، تو اس کے جنازے میں ہزاروں لوگوں نے شرکت کی اور اس کی قبر پر اجرکیں ڈال کر اس سے اپنے تعلق کا اظہار کیا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جب بھی حکمراں طبقے اور ان کی حکومت لوگوں کا استحصال کرتی ہے، ان پر جبر و تشدد کرتی ہے، تو ہر وہ شخص جو اس سے بغاوت کرتا ہے وہ عوام کی نظروں میں ہیرو ہو جاتا ہے، یہ ہیروز داستانوں اور گیتوں میں مرنے کے بعد بھی زندہ رہتے ہیں ور لوگوں کو جبر و ظلم کے خلاف ابھارتے رہتے ہیں۔

عوامی کلچر کی ایک دوسری مثال افواہیں اور گپ ہے کہ ''جس کے ذریعہ وہ حکمرانوں کو آسمان سے گرا کر زمین پر لے آتے ہیں، اور ان کے اردگرد جو شان و شوکت کا ہالہ ہوتا ہے اسے

توڑ کر انہیں ان کی مسخ شکل میں لے آتے ہیں۔ طبقہ اعلیٰ کے وہ افراد جو کہ سرکاری پروپیگنڈے میں پرہیزگار، ایماندار، اور اعلیٰ کردار کے بتائے جاتے تھے، عوامی افواہیں انہیں بے ایماندار، بدعنوان، اخلاق سے بے بہرہ، اور ظالم و جابر کے روپ میں تبدیل کر دیتی تھیں۔ اس کی ایک مثال اطالوی سیاح منوچی کا سفرنامہ ہے، اس نے شاہ جہاں کے عہد میں ان بازاری افواہوں اور گپوں کو جمع کر دیا ہے کہ جو اس وقت گردش میں تھیں، ان افواہوں کی روشنی میں اگر شاہ جہاں کے کردار کو دیکھا جائے تو وہ انتہائی شہوت پرست اور اخلاق سے گرا ہوا شخص تھا۔ یہی تصویر شاہی حرم کی ابھر کر آتی ہے، جو کہ اخلاقی بدعنوانیوں میں لتھڑا ہوا تھا۔ ان افواہوں نے حکمراں اور اس کے خاندان کی تمام شان و شوکت کو خاک میں ملا دیا، اور لوگوں کی نظروں میں ان کی کوئی عزت و احترام نہیں رہا۔

روایتی کلچر سے بغاوت کی ایک اور مثال لوک کہانیاں ہیں، ہیر رانجھا، سسّی پنوں، سوہنی مہینوال اور مرزا صاحباں میں عورتوں کی بغاوت ہے کہ جو معاشرتی اور سماجی روایات کے خلاف ہے۔ جب ان کہانیوں کو عوامی جلسوں میں سنایا جاتا ہے تو لوگ بغاوت، مزاحمت اور انحراف کے جذبات سے متاثر ہوتے ہیں اور داستانوں کی عورتیں اور مرد ان کے ہیرو بن جاتے ہیں۔ خاص طور سے عورتوں کی بغاوت کو داستانوں میں تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ اگرچہ عملی طور پر برادریاں اب بھی اس کی مخالفت میں ہیں کہ عورتیں جنسی معاملات میں آزاد رویہ اختیار کریں، لیکن داستانوں میں ان کے لئے یہ کردار دلکشی کا باعث ہو جاتے ہیں۔ یہ تضاد اس لئے ہے کہ وہ عورت کی آزادی سے متاثر تو ہوتے ہیں، مگر مستحکم شدہ روایات اور رسومات کہ جس سے مرد کی برتری قائم ہے، اسے چھوڑنا بھی نہیں چاہتے ہیں۔

عوامی کلچر میں ہم تہوار، رسومات اور ثقافتی و مذہبی جلوسوں کو بھی شامل کرتے ہیں، ان مجمعوں کی خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس میں شامل ہونے والے افراد اپنے سماجی درجہ اور رتبہ کو مجمعے میں گم کر دیتے ہیں۔ ان جلسے، جلوسوں اور مجمعوں میں سب لوگ ایک ہو جاتے ہیں، سماجی امتیاز کے تمام نشانات اور علامات یہاں مٹ جاتی ہیں۔ جب لوگ گاتے ہیں، رقص کرتے ہیں، تو اس میں سب کی شمولیت مساوی بنیادوں پر ہوتی ہے، غریب و امیر، طاقتور و کمزور، سب ایک ہو جاتے ہیں، اور تہوار و رسومات سے برابر کے ساتھ لطف اندوز ہوتے ہیں۔

روایتی کلچر کے خلاف یہ مقبول عام اور مزاحمتی کلچر وہ لوگ اختیار کرتے ہیں کہ جو کمزور اور غریب ہوتے ہیں، وہ ان کلچرل روایات اور اقدار کو بطور ہتھیار استعمال کر کے، روایتی کلچر کے تسلط کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں، ان کا یہ مزاحمتی کلچر انہیں نہ صرف زندہ رہنے کا حوصلہ دیتا ہے، بلکہ معاشرہ کو تبدیل کرنے کی خواہش بھی پیدا کرتا ہے۔

ثقافتی روایات و اقدار معاشرے کو کنٹرول کرنے میں مدد دیتی ہیں، نہ صرف یہ بلکہ یہ وقت اور ماحول کے مطابق لوگوں کے رجحانات، رویوں، ادب آداب، رسم و رواج، اور دنیا کے بارے میں نقطہء نظر کو تشکیل دیتے ہیں۔ یہ سیاسی تحریکوں اور معاشی ضروریات کی تکمیل میں بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ مادی کلچر کہ جس کا تعلق ٹکنالوجی سے ہوتا ہے، اسے معاشرہ آسانی سے قبول کر لیتا ہے، لیکن غیر مادی کلچر کہ جس کا تعلق رویوں، رسوم و رواج، اور طرز زندگی سے ہو، اسے اختیار کرتے ہوئے وقت لگتا ہے، کیونکہ ان کا تعلق قومی اور اتھنک تعلق سے ہوتا ہے، لیکن تاریخی عمل کے ذریعہ جو سیاسی، معاشی اور سماجی قوتیں ابھرتی ہیں، وہ معاشرے کو تبدیل کرتی رہتی ہیں، اور اس تبدیلی کے نتیجہ میں ایک نیا کلچر ابھرتا ہے۔

لیکن یہ کلچر پورے معاشرے کے لئے یکساں نہیں ہوتا ہے۔ طبقہ اعلیٰ اس کلچر کو اپنے مفادات کے لئے استعمال کرتا ہے، جب کہ محروم طبقہ اس کلچر میں سے ایسے پہلو دریافت کرتے ہیں کہ جو ان کی شناخت اور مزاحمت میں ان کی مدد کریں۔ یہی تصادم اور کش مکش معاشرے کو توڑتا اور تقسیم بھی کرتا ہے، مگر اسی سے معاشرے کے مجموعی مفادات کا نظریہ بھی ابھرتا ہے۔

حوالہ جات

1. Edward Tyler, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom,* John Murry Publisher London, 8171, vol.1.p.46.
2. William J. Bousma, *A Useable past: Essay in European Cultured History.* University California Press, 1990, p.53.
3. Ibid., p.125.
4. Norman F. Cantor, *Civilization of the Middle Ages.* Harper Perennial New York, 1993, pp.540-41.
5. Ibid., p.561.
6. Norbert Elias, *The Civilizing Process.* Blackwell Oxford, 1994., p.51.
7. Maria Mies, *Patirarchy and Accumulation on a World Scale,* Zed Books Ltd. London, 1986, p.19.
8. Peter N.Sterns, *The Industrial revolution in World History.* Westview Press Oxford, 1993, p.69.
9. Ibid., p.57.
10. Ibid., p.60.

11. Ibid., p.65.

12. Gail Omvedt, Dalit Literature in Maharashtra: Literature of Social Protest and Revolt in Western India, in: *South Asia Bulletin*, Vol.VII, Nos. 1&2, Fall 1986, p.80.

13. B.R.Joshi, Untpuchable: *Voices of the Dalit Liberation Movement.* Zed Books Ltd. London, 1986, pp.83-84.

مزارات: تعمیر و توسیع کے دیگر محرکات

غافر شہزاد

برصغیر پاک و ہند میں خانقاہ اور خانقاہی نظام کو معاشرے میں ایک ادارے کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ خانقاہ میں مرکزی مقام صاحب مزار کو حاصل ہوتا ہے جو اپنی زندگی میں انسانی فلاح و بہبود، اخوت و یگانگت، خلقِ خدا سے محبت و شفقت کے ایسے گہرے نقوش چھوڑ جاتا ہے کہ اس کے وصال کے بعد بھی لوگوں، عقیدت مندوں اور زائرین کے دل اس بے پناہ محبت، احساس تحفظ، بے پایاں عقیدت اور ارادت سے سرشار رہتے ہیں، اور اس میں مسلسل اور مستقل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

درگاہ کی بالکل ابتدائی شکل ایک حجرے کی ہوتی ہے جو چار دیواروں اور بعض اوقات ایک گنبد نما چھت پر مشتمل ہوتا ہے جب تک صوفی زندہ رہتا ہے یہ حجرہ صاحب کشف و کرامات کی قیام گاہ ہوتا ہے، وصال کے بعد عموماً صوفی یا شیخ کو اسی حجرے میں دفن کر دیا جاتا ہے اور یوں جو مقام زندگی میں شیخ کو حاصل ہوتا ہے، مرنے کے بعد کم و بیش وہی حیثیت و مرتبہ اس کی درگاہ یا تربت کو حاصل ہو جاتا ہے، بلکہ وصال کے بعد تو زائرین کی نظروں میں عقیدت و ارادت اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ اب شیخ ان کی تمنائیں، خواہشات، دعائیں براہ راست خالق حقیقی تک مؤثر طور پر پہنچانے کے زیادہ اہل ہو جاتا ہے اور یوں قبولیت زیادہ یقینی ہو جاتی ہے۔

وقت گزرنے کے ساتھ درگاہ اور اس سے متعلق دیگر عمارات کی تعمیر و توسیع کا ایک لامتناعی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے زائرین کی بڑھتی ہوئی تعداد کو سہولیات کی فراہمی کے لئے وقف انتظامیہ ہمیشہ کوشاں رہتی ہے یہی وجہ ہے کہ درگاہیں بڑے اداروں کی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں اور شہری

آبادی میں ان کی موجودگی گردوپیش کی عمارات، سیاسی، سماجی اور مذہبی سرگرمیاں ان پر اثر انداز ہوتی ہے۔

خصوصاً شہری آبادی میں درگاہ کی حیثیت ایک مقناطیس جیسی ہوتی ہے جو اپنی جیسی فطرت و ہیئت رکھنے والے زائرین کے لئے زیادہ کشش رکھتا ہے اور جس طرح ہر مقناطیس کے گرد ایک حلقہ کشش (Magnetic Field) ہوتا ہے کہ لوہ چون جب اس کی حدود میں آتے ہیں تو اول باہم کشش کا احساس جنم لیتا ہے اور جب قدرے قریب ہوں تو کھچے چلے آتے ہیں، بالکل ایسی ہی صورتحال سے زائرین اس وقت دوچار ہوتے ہیں، جب وہ کسی صوفی یا شیخ کے حلقہ ارادت میں آتے ہیں، شیخ ایک مقناطیس کی طرح ان کو اپنی جانب کھینچ لیتا ہے اور پھر جیسے لوہ چون جو مقناطیس کے ساتھ چپکے رہتے ہیں، ان کے اپنے اندر قوت کشش پیدا ہونا شروع ہو جاتی ہے ایسی ہی صورتحال سے زائرین گزرتے ہیں اور اپنی اپنی خاصیت و اہلیت کے مطابق ان کے اندر روحانی تبدیلیاں وقوع پذیر ہونے لگتی ہیں۔

خانقاہوں پر دن بدن بڑھتی ہوئی زائرین کی تعداد کی بنیادی وجہ صرف آبادی میں اضافہ کو قرار نہیں دیا جا سکتا اس کے پس پردہ کئی دیگر عوامل اثر انداز ہوتے ہیں جو مل کر زائرین کی تعداد میں اضافہ کا سبب بنتے ہیں۔

عمومی سطح پر تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ زائرین کی خواہشات، دعائیں اور تمنائیں اگر پوری ہو رہی ہوں، تو درگاہ پر حاضری دینے والوں کی تعداد میں اضافہ یقینی ہے اور اس کے لئے زائر کا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ چند دہائیوں میں اگر کئی خانقاہیں وسیع اور مقبول ہوئی ہیں تو کئی ایسی بھی ہیں کہ جنہوں نے زائرین کی کشش کے حصار کو توڑا ہے اور اب وہاں ویرانی سر پھوڑتی ہے، کوئی چراغ جلانے کے لئے بھی حاضر نہیں ہوتا، اس ردو قبول کے پیچھے سیاسی، سماجی، معاشی اور مذہبی سطح پر کئی محرکات ہیں، یہاں ان کا ذکر ہی مقصود ہے۔

اس بات سے تو قطعی انکار نہیں ہے کہ زائرین کی توجہ اور کشش کا مرکز و محور دراصل شیخ کی شخصیت ہی ہوتی ہے اور یہ کرشمہ شیخ کی شخصیت کی وہ روحانی قوتیں دکھاتی ہیں، جو وصال کے بعد بھی لوگوں کو اپنے حلقہ اثر اور حلقہ ارادت میں رکھتی ہیں۔ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ تمام کائنات کو تین سو اسی صوفیاء کنٹرول کرتے ہیں ان میں قطب، ولی، ابدال، اوتاد وغیرہ شامل ہیں۔ زائرین کا یہ

اعتقاد ہوتا ہے کہ جس طرح زندگی میں شیخ نے لوگوں کی مدد کی ہے، مرنے کے بعد بھی شیخ اسی طرح، بلکہ زیادہ مؤثر انداز سے ان کی دادرسی کرسکتا ہے۔ جب زائرین کی خواہشات اور دعائیں قبول ہو جاتی ہیں تو شیخ پر ان کا اعتقاد اور بھی مستحکم ہو جاتا ہے اور اگر شنوائی نہ ہو تو زائرین کسی دوسری درگاہ کا رخ کرتے ہیں۔

جب تمنائیں بر آئیں، شیخ پر اعتقاد مضبوط تر ہو جائے، تو زائرین کی حاضری کی تعداد میں اضافہ ہونا قدرتی امر ہے اور وہ نہ صرف خود حاضری دیتے ہیں بلکہ عزیز، رشتہ دار اور اقرباء کو بھی ہمراہ لاتے ہیں اور اجتماعی تشکر ادا کرتے ہیں۔ صوفیاء کی عارفانہ شاعری لوگوں کے دلوں پر براہ راست اثر انداز ہوتی ہے اور انہیں جذباتی طور پر زیادہ متحرک کرتی ہے اور وہ زیادہ عقیدت، طمانیت اور کشش سے صاحب مزار کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ مختلف علاقوں سے تمنائیں لئے، متنوع ثقافت و تہذیب کے باشندے درگاہ پر آ کر ایک دوسرے کے ساتھ ایک ان دیکھے رشتے میں جڑ کر ایک ہو جاتے ہیں، کہ ان کا مرکز ایک ہی ہوتا ہے، یہ زائرین خون کا رشتہ نہ ہونے کے باوجود ''پیر بھائی'' کے رشتے میں منسلک ہو کر معاشرے میں ایک علیحدہ گروہ کی حیثیت سے ابھرتے ہیں اور پھر اکٹھے ہو کر درگاہ پر حاضری کے لئے آتے ہیں۔

شیخ کے وصال کے بعد اس کا خلیفہ یا گدی نشیں زائرین اور شیخ کے درمیان واسطے کا کام سر انجام دیتا ہے، اگرچہ عقیدت مند یہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کی حاضری شیخ کے وصال کے باوجود اس کے علم میں رہتی ہے اور وہ باخبر رہتا ہے کہ کب کون کس تمنا اور خواہش کو لے کر اس کی درگاہ پر آیا، اس کے لئے مختلف حکایات بیان کی جاتی ہیں مابعد الطبیعاتی واقعات کا سہارا لیا جاتا ہے پھر بھی، زندہ شیخ، جو کہ خلیفہ یا گدی نشین ہوتا ہے، اس کا کردار شیخ کے بعد انتہائی اہمیت اختیار کر جاتا ہے، زائرین اس کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہوئے یقین کرتے ہیں کہ وہ اصل شیخ کے ہی ہاتھ پر بیعت کر رہے ہیں۔

اس وقت حضرت سخی سلطان باہوؒ کے نویں خلیفہ گدی نشین ہیں، آٹھویں خلیفہ کا وصال 2001ء میں ہوا، انہوں نے اپنی زندگی میں ہی اپنی دوسری بیوی کے بڑے بیٹے کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا تھا، کم سن ہونے کے باوجود، مریدین سمجھتے ہیں کہ اب یہ بچہ ان کے اور پیر صاحب کے درمیان ایک پل کی حیثیت رکھتا ہے۔

حضرت داتا گنج بخش علی ہجویریؒ کی شادی اور اولاد کی کوئی باقاعدہ شہادت نہیں ملتی، اس درگاہ پر گدی نشینی کا سلسلہ ان کے اولین خلیفہ شیخ ہندیؒ کی اولاد کے حوالے سے چلتا ہوا یہاں تک پہنچتا ہے، باقاعدہ گدی نشین نہ ہونے کے باوجود ان کے کشف و کرامات کی مضبوط گرفت ہے کہ دو دہائیاں پہلے چند کنال کے رقبے پر محیط درگاہ اب اٹھاون کنال تک وسیع ہو گئی ہے، زائرین کی تعداد میں بے پناہ اضافہ کی وجہ سے آج بھی یہ جگہ کم پڑ جاتی ہے اسی طرح بابا فریدالدین گنج شکرؒ پاک پتن کی خانقاہ کا احاطہ بھی تین گنا ہو چکا ہے، جو اس بات کا شاہد ہے کہ چشتی سلسلے کی اس درگاہ پر زائرین کی تعداد بڑھ رہی ہے۔

زائرین کی تعداد میں اضافہ کے کئی دیگر جزوی اسباب بھی ہوتے ہیں، جن کی موجودگی درگاہ کی وسعت کا سبب بنتی ہے ان میں ایک اہم سبب درگاہ کا محلِ وقوع ہے۔ درگاہ اگر شہری آبادی کے ایسے علاقے میں ہے جہاں بسیں ویگنیں بکثرت دستیاب ہوں، اس وجہ سے بھی حاضرین کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے۔ درگاہ حضرت داتا گنج بخش علی ہجویری پر ایک سروے کے مطابق بائیس فیصد زائرین ایسے آتے ہیں جو نہ تو نماز پڑھنے آتے ہیں اور نہ ہی درگاہ پر سلام و فاتحہ، بلکہ وہ یہاں وقت گزارنے آتے ہیں، زندگی جہاں پر مسرت اور بھرپور ہے لہٰذا وہ جس طرح مینار پاکستان یا گلشن اقبال سیر و تفریح یا پکنک کے لئے جاتے ہیں، اسی طرح وہ درگاہ حضرت علی ہجویریؒ پر بھی آتے ہیں۔ قیام پاکستان سے قبل بھاٹی دروازے کے باہر کھلے میدان میں فلم بینی، تھیٹر و نوٹنکی کا ایک سلسلہ جاری رہتا تھا، اس سرگرمی نے بھی درگاہ حضرت علی ہجویریؒ پر آنے والے زائرین کی تعداد میں اضافہ کیا، شمالی جانب سے لاہور میں داخل ہونے والوں کا اولین واسطہ اسی درگاہ سے پڑتا ہے۔ اس طرح درگاہ بابا بلھے شاہ اگرچہ برطانوی عہد سے قبل قدیم شہر قصور سے باہر واقع تھی، مگر جب ریلوے روڈ بنائی گئی اور یہ درگاہ اہم سڑک پر آ گئی، تو وقت گزرنے کے ساتھ زیادہ بارونق اور گزرنے والوں کی توجہ کا مرکز بنتی چلی گئی۔ شاہی قلعہ لاہور کے باہر جی ٹی روڈ پر واقع دربار بابا حیدر سائیںؒ سے حاصل ہونے والی آمدن برائے سال (2001-02ء) مبلغ 31.50 لاکھ تھی، یہ دربار چند برس پہلے تعمیر ہوا، سڑک کے کنارے اور بادامی باغ بس ٹرمینل کے نزدیک ہونے کے سبب یہاں زائرین کی تعداد روز بروز بڑھتی جا رہی ہے، یہاں سے حاصل ہونے والی آمدن اس بات کا ثبوت ہے۔

حضرت میاں میر قادریؒ سترہویں صدی کی اہم ترین بزرگ شخصیت تھے، داراشکوہ و دیگر بڑے بڑے لوگ عقیدت مند تھے وقف انتظامیہ نے جب 1960ء میں اس کا انتظام سنبھالا تو اس کا رقبہ 25 کنال ایک مرلہ تھا جبکہ اس سے ملحقہ اصل جائیداد 567 کنال 4 مرلے تھی، مگر آج کچی آبادیوں اور برطانوی عہد کی عمارات نے درگاہ کو محدود کر دیا ہے، یہاں سے سالانہ 17.50 لاکھ روپے کی آمدن ہوتی ہے جو کہ زائرین کی کم ہوتی ہوئی تعداد کی غماز ہے۔

آج بھی درگاہ میاں میر قادریؒ پر عقیدت مند حاضر ہوتے ہیں، مگر شہر کے مرکز سے ایک جانب ہونے کے سبب اور پبلک ٹرانسپورٹ کی خاطر خواہ سہولت نہ ہونے کے سبب، یہاں زائرین کی تعداد توقعات سے کہیں کم ہے۔

جھنگ شہر سے اسّی کلومیٹر دور درگاہ حضرت سخی سلطان باہوؒ پر عام دنوں میں مقامی اور قرب و جوار کے علاوہ دور دراز سے لوگ حاضری کے لئے آتے ہیں، مگر محرم کے ایام میں یہاں حاضری دینے والوں کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی ہے ہزاروں کی تعداد میں بھری ہوئی بسوں میں زائرین خصوصی طور پر حاضری کے لئے آتے ہیں، اور دور دراز ہونے کے باوجود صاحب مزار کی شخصیت کی کشش کا حلقہ اثر انہیں اپنی جانب کھینچتا ہے۔

درگاہ امام بری سرکار اور درگاہ گولڑہ شریف کی اہمیت سے انکار نہیں ہے، صاحب مزار بھی کشف و کرامات کے حامل بزرگ تھے، مگر اسلام آباد جیسا نیا شہر بسنے کے سبب، زائرین کی تعداد میں گزشتہ دو دہائیوں میں بے پناہ اضافہ ہوا۔ سخی سرور ڈیرہ غازی خان اور خواجہ غلام فرید کوٹ مٹھن کے مزارات دور دراز اور اہم شہروں سے الگ ہونے کے سبب گزشتہ برسوں میں وہ اہمیت نہ حاصل کر سکے، اور زائرین کی تعداد میں بھی اس تناسب سے اضافہ نہیں ہوا، جیسا ہونا چاہئے تھا، تو یہ محل وقوع کی بدولت ایسا ہوا ہے۔ اُچ شریف، کبھی مرکز و منبع ہوتا تھا، مگر آج بہاولپور شہر سے چالیس کلومیٹر دور ہونے کے سبب لوگ سہولت سے وہاں حاضری کے لئے نہیں جا سکتے، اگرچہ وہاں قادری اور سہروردی سلسلے کے اہم بزرگ مدفون ہیں سید محمد غوثؒ، حضرت محبوب سبحانیؒ، حضرت جلال الدین بخاریؒ سرخ پوش، حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشتؒ، حضرت راجن قتالؒ، حضرت فضل دین لاڈلا، بی بی جیوندیؒ، حضرت عبدالحلیم جیسی اہم بزرگ ہستیوں کے مزارات اُچ شریف میں موجود ہیں۔

درگاہ اس وقت بھی زائرین اور عقیدت مندوں کی توجہ کا مرکز بن جاتی ہے، جب بادشاہِ وقت، حاکم زمان، صدر یا وزیراعظم وہاں آ کر ماتھا ٹیکے، اس لحاظ سے شاہی یا حکومتی سرپرستی بھی درگاہ پر لوگوں کی حاضری میں اضافہ کا سبب بنتی ہے۔ اکبر و دیگر مغل بادشاہوں کے عہد میں درگاہ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ پر حاضری دینے والوں کی تعداد میں بے پناہ اضافہ ہوا، اکبر عقیدت کے طور پر ننگے پاؤں چل کر درگاہ پر سلام کے لئے آیا، درگاہ حضرت میاں میر قادریؒ پر داراشکوہ کی خصوصی عقیدت نے ہمیشہ لوگوں کو اس جانب متوجہ کئے رکھا یہاں تک کہ اورنگ زیب عالمگیر کو داراشکوہ کو قتل کرنے کے باوجود مزار شریف کی عمارت تعمیر کروانا پڑی، تاکہ حضرت میاں میرؒ سے عقیدت رکھنے والوں کے دلوں میں اس نفرت کا ازالہ ہو سکے، جو داراشکوہ کے قتل کے بعد ان کے دلوں میں پیدا ہو گئی تھی۔

صدر ایوب خان نے 1960ء میں مزارات کی بہتر دیکھ بھال اور وقف آمدن کے بہتر انتظام کے لئے محکمہ اوقاف تشکیل دیا، اور ڈپٹی کمشنر اور کمشنر صاحبان کو ہدایات جاری کیں کہ وہ عرس کی تقریبات، رسم چادر پوشی وغیرہ میں خود شرکت کریں۔ جنرل محمد ضیاء الحق نے 1979ء میں درگاہ حضرت علی ہجویریؒ پر تعمیر ہونے والی جامع مسجد کا نہ صرف سنگِ بنیاد رکھا بلکہ ڈیزائن منتخب کرنے والی کمیٹی کی سربراہی بھی قبول کی، ترقیاتی اخراجات کے لئے صوبائی اور وفاقی حکومت کو 50:50 کی بنیاد پر رقوم فراہم کرنے کی ہدایات جاری کیں اور اپنی ذاتی جیب سے بھی کچھ رقم تعمیراتی فنڈ میں جمع کروائی۔

بے نظیر بھٹو نے وزیراعظم بننے کے بعد درگاہ حضرت بابا فرید الدینؒ گنج شکر سے ملحقہ جامع مسجد کی تعمیر کے لئے 12 کروڑ روپے کی خطیر رقم فراہم کی، وزیراعظم محمد نواز شریف نے نہ صرف داتا دربار کمپلیکس کی تعمیر و تکمیل میں خصوصی دلچسپی لی بلکہ 31- مئی 1999ء کو کمپلیکس کا افتتاح بھی کیا۔

درگاہ حضرت علی ہجویریؒ اور درگاہ بابا فریدؒ پر زائرین کی بڑھتی ہوئی تعداد اور وسیع ہوتے ہوئے کمپلیکس کے پس پردہ جہاں دیگر محرکات کام کر رہے ہیں، وہاں حکومتی سطح پر ان درگاہوں کی سرپرستی بھی ایک اہم سبب ہے، جس نے گزشتہ تین دہائیوں میں زائرین کی تعداد میں بے پناہ اضافہ کر دیا ہے۔

مزارات پر زائرین کی بڑھتی ہوئی تعداد اوراس کی بدولت وسیع تر ہوتے ہوئے دربار کمپلیکس کے پس پردہ، سچ ہے کہ عقیدت مندوں کے اعتقاد اور صاحب مزار سے منسوب تبرکات کا بھی اہم ترین رول رہا ہے مگر جدید تر سماجی زندگی اور معاشرتی تانے بانے نے اس معاملہ کو پیچیدہ تر کر دیا ہے۔ قیام پاکستان سے قبل ہندوؤں اور سکھوں کے تہواروں کے مقابلے میں مسلمانوں کی مذہبی رسومات، اعراس وغیرہ کا آغاز ایک قدرتی عمل تھا تہذیبی و مذہبی شناخت بھی ان سرگرمیوں کے آغاز کا سبب بنی۔ اس فانی دنیا سے رخصت ہونے کے بعد بھی شیخ اپنے مریدین میں زندہ رہتا ہے، اس کی تجدید کے لئے زائرین مزارات پر مختلف رسومات وتقریبات کے لئے اکٹھے ہوتے رہتے ہیں، کئی مزارات پر نئے چاند کی پہلی جمعرات کو عقیدت مند اکٹھے ہوتے ہیں، دعا، فاتحہ، قرآن خوانی، اور قوالی کا اہتمام کیا جاتا ہے، گیارہویں اور بارہویں کا بندوبست کیا جاتا ہے۔ ہفتے میں جمعرات کے روز عقیدت مند ضرور حاضری دیتے ہیں، اسی طرح سالانہ عرس کی تقریب کا اہتمام مریدین کے سال میں کم از کم ایک مرتبہ اکٹھے ہونے کا سبب بنتا ہے۔ یہ وہ روز ہوتا ہے جب شیخ نے اس دنیا سے پردہ فرمایا ہوتا ہے اور عقیدت مندوں کے لئے یہ خوشی کا دن ہوتا ہے کہ یہ شیخ کے خالق حقیقی سے ملنے کی خوشی کے اہتمام کا دن ہے۔

وقت گزرنے کے ساتھ عرس کی ایک روزہ تقریبات پھیل کر سہ روزہ تقریبات کی شکل اختیار کر گئی ہیں۔ پہلے روز کوئی اہم سیاسی و مذہبی شخصیت عرس کی تقریبات کا افتتاح رسم چادر پوشی سے کرتی ہے، دوسرے روز محفل سماع کا انعقاد کیا جاتا ہے اور تیسرے روز اختتامی تقریبات منعقد کی جاتی ہیں، تین دنوں پر عرس کی تقریبات کو پھیلانے کا مقصد زیادہ سے زیادہ زائرین کو سہولت و موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ حاضری کے لئے آئیں اور اپنی شرکت کو یقینی بنائیں۔

درگاہ بابا فریدالدین گنج شکرؒ پر 5 تا 9 محرم بہشتی دروازہ کھولا جاتا ہے، زائرین و عقیدت مند یقین رکھتے ہیں کہ ان مخصوص ایام میں اگر کوئی بہشتی دروازے سے گزرنے کی سعادت حاصل کرے تو وہ سیدھا جنت میں جائے گا۔ 5 محرم تا 6 محرم کو نماز مغرب کے بعد دیوان موعود مسعود بہشتی دروازہ کھولتے ہیں، 7 محرم کو یہ سعادت چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کے حصہ میں آتی ہے، 8 محرم کو ضلعی انتظامیہ اور 9 محرم کو زونل ایڈمنسٹریٹر اوقاف بہشتی دروازے کی کشادگی کی رسم ادا کرتے ہیں دنوں کی یہ تخصیص عدالت نے کی ہے اور گزشتہ کئی برسوں سے اس پر عمل درآمد کیا جارہا ہے۔

درگاہوں پر اس طرح کے مفروضے اور تقریبات کے یہ تمام سلسلے دراصل زیادہ سے زیادہ زائرین کو درگاہ کی جانب کھینچنے کے لئے کئے جاتے ہیں اور اسی تناسب سے درگاہوں پر حاصل ہونے والی آمدن میں اضافہ بھی ہوتا چلا جاتا ہے۔ جہاں تک عقائد کی بات ہے، زائرین نے مختلف درگاہوں سے مختلف عقیدے باندھ رکھے ہیں، داراشکوہ نے سفینۃ الاولیاء میں لکھا ہے کہ اگر کوئی چالیس (روز، جمعرات، سال) تک درگاہ حضرت داتا گنج بخشؒ پر حاضری دے گا تو اس کی مراد لازماً پوری ہوگی۔

درگاہ زندہ پیرؒ سواں کیمپ پر حاضری دینے والوں کا پختہ عقیدہ ہے کہ اگر نابینا یا کم ہوتی ہوئی بصارت والا شخص وہاں حاضری دے تو اس کی بینائی لوٹ آتی ہے، درگاہ حضرت سخی سلطان باہوؒ کی مغربی جانب واقع درخت پر لگے پتوں کے بارے میں خواتین کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی پتہ بچھائی ہوئی چادر پر گرے، اور وہ عورت اس پتے کو کھالے تو اس کے ہاں اولادِ نرینہ پیدا ہوگی۔

درگاہ حضرت نوری حضوریؒ بھلوال پر حاضری دینے والی خواتین کا عقیدہ ہے کہ اگر واقع تالاب کا پانی پی لیا جائے یا نہالیا جائے تو کئی جسمانی و روحانی زنانہ امراض کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

یہ ایک سماجی حقیقت بن چکی ہے کہ مزارات اور ان سے متعلق یہ تمام اعتقادات زائرین کے لئے جسمانی و روحانی مسائل و معاملات کو سلجھانے کا سبب بنتے ہیں۔ نفسیاتی سطح پر ان کی شخصیت کو توازن بخشتے ہیں، لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر کسی پاگل کو درگاہ حضرت دیوان چاولی مشائخ بوریوالہ پر زنجیروں سے باندھ کر چھوڑ دیا جائے تو چند روز کے بعد اس کا پاگل پن درست ہونے لگتا ہے، یہ اور اس طرح کے دیگر عقائد ہی دراصل زائرین کی حاضری میں اضافے کا سبب بنتی ہیں۔

وقف انتظامیہ نے ایک اور تجربہ بھی کیا ہے کہ اگر کسی درگاہ پر زائرین کو سہولت پہنچانے کے لئے تعمیرات کا کام کیا جائے تو اس سے بھی نہ صرف زائرین کی حاضری میں اضافہ ہوتا ہے بلکہ اس سے درگاہ سے حاصل ہونے والی آمدن میں بھی خاطر خواہ اضافہ ہوتا ہے۔ درگاہ بی بی پاک دامناںؒ لاہور میں چند برس قبل وقف انتظامیہ نے کمپلیکس کی تعمیر کی، تو درگاہ سے حاصل ہونے والی آمدن جو محض سات آٹھ لاکھ روپے سالانہ تھی، بڑھ کر، چند برسوں میں چونسٹھ لاکھ تک پہنچ گئی، گزشتہ دو برس میں جب درگاہ حضرت بابا بلھے شاہؒ پر تعمیراتی کام ہو رہے تھے، تو اس دوران

میں کیش بکس سے حاصل ہونے والی آمدن گزشتہ سالوں کے مقابلے میں اٹھائیس فیصد زائد تھی۔

مختصر یہ کہ آج درگاہ پر زائرین کی بڑھتی ہوئی تعداد، اور مزارات کی توسیع وتعمیرات کے پیچھے محض صاحب مزار کی شخصیت، حیات وتعلیمات یا زائرین کے اعتقادات ہی کارفرما نہیں ہوتے، بلکہ اس کے علاوہ کئی اور محرکات بھی کام کررہے ہوتے ہیں، خانقاہی نظام اب ایسا سادہ نہیں رہا، بلکہ اس میں بے شمار پیچیدگیاں پیدا ہوچکی ہیں۔اب یہ محض عقیدت مندوں کے لئے دعا فاتحہ یا نذر نیاز کی جگہ نہیں ہے بلکہ ان درگاہوں سے جڑے ہوئے لوگوں کے لئے اپنا قد کاٹھ اور اہمیت بڑھانے کا مرکز ہے، وقف انتظامیہ کے لئے ذریعہ آمدن ہے، عقیدت مندوں کے لئے ایک اہم ثقافتی و مذہبی سرگرمی ہے، ذہنی طور پر معذور اور نشہ کرنے والوں کے لئے جائے عافیت ہے، میلوں ٹھیلوں اور تہواروں کے شائقین کے لئے اطمینان گاہ، تجارت سے وابستہ لوگوں کے لئے کاروباری مرکز ہے، نفسیاتی طور پر غیر متوازی لوگوں کے لئے روحانی علاج گاہیں ہیں اور یہ لمحہ فکر یہ ہے کہ خانقاہوں کی تعمیر وتوسیع میں بہت تیزی سے اضافہ ہوتا چلا جارہا ہے۔

❁❁❁❁❁

کلچر، نیشنلزم اور کمیونل سیاست

کے۔این۔پانیکر/ترجمہ: طاہر کامران

عام طور پر ہندوستانی قوم پرستی کو محض نوآبادیاتی نظام کی مخالف سوچ کا عملی اظہار سمجھا جاتا ہے اور اس طرح قوم پرستی کی تشکیل میں کئی دیگر بہت ہی اہم عناصر کو اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ ایسے نظر انداز کئے گئے عناصر میں کلچر کو ایک مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے حالانکہ قوم کی تعریف اس کے کلچر کے بنا مکمل نہیں ہوتی اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی پسِ پشت نہیں ڈالنا چاہئے کہ قومی احساس کے نمو پانے میں کلچر غیر معمولی کردار ادا کرتا ہے۔ لیکن ہم کلچر کو زیادہ سے زیادہ قوم پرستی (Nationalism) کے زیر دست اور ثانوی حیثیت دینے پر راضی ہو پاتے ہیں جو کہ قوم پرستی کے تابع تخلیقی سرگرمیوں کے دائرے تک محدود رہتا ہے۔ اس سوچ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کلچر یا تو قوم پرستی کی ترویج کا ایک ذریعہ ہے یا قوم کے نام پر افراد کو متحرک کرنے کا ایک آلہ! کلچر کو قوم پرستی کے آلہ کار کی حیثیت سے اس طرح کا کردار ادا کرنے کی بیشمار مثالیں ادب، بصری فنون اور فنونِ لطیفہ کی دیگر اصناف سے بڑی تعداد میں مل جائیں گی۔ البتہ یہ بات بہت اہم ہے کہ قوم پرستی اور کلچر کا رشتہ بہت پیچیدہ ہے جس کا اظہار قوم کی تشکیل میں منتج ہونے والے عمل میں ہوتا ہے۔

آزادی سے پہلے اور بعد کے ہر دو ادوار کے دوران مذہبی سیاست نے ایسے کلچرل نیشنلزم (قوم پرستی) کی تشکیل کر دی جس کے معنی و مفہوم سابق سے بالکل ہی مختلف تھے۔ اس نیشنلزم کی تشکیل میں مذہب اور کلچر کے باہمی رشتے کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ قومی آزادی کی تحریک کے دوران دونوں یعنی ہندو اور مسلمان فرقہ وارانہ (کمیونل) تنظیموں اور عناصر نے مذہب اور کلچر کے اس رشتے کو سیاسی حمایت کے حصول کے لئے استعمال کیا۔ اوقاتِ حاضر میں تو ہندو کمیونلزم (فرقہ

واریت) نے تو سیکولر اور علاقائی نظریات پر مبنی نیشنلزم کو ترک کر کے کلچر و مذہب کو اپنی قومی تشکیل کی بنیاد بنایا۔ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ نوآبادیاتی نظام کی مخالف قوم پرستی کو مخالفت برائے مخالفت جیسا منفی رویہ سمجھ کر طاقِ نسیاں پر رکھ دیا گیا اور اس کے متبادل کے طور پر کلچرل نیشنلزم (قوم پرستی جس کی بنیاد ثقافتی و تہذیبی اختلاف پر ہو) کو اپنالیا اور مذہب اور کلچر ہی پر تعمیر کئے گئے اس نیشنلزم ہی کو ہندوستان کا صحیح اور مثبت نیشنلزم قرار دیا۔ چنانچہ نیشنلزم کے جو معانی اخذ کر لئے گئے ہیں جس میں قوم کی وسیع تر حدود کا دائرہ تنگ کر دیا گیا ہو۔

دو علمی و نظری نقطہ ہائے نظر

نوآبادیاتی ممالک میں قومی شعور کی تشکیل میں کلچر کے کردار سے متعلق بحث کو دو علمی و نظری نقطہائے نظر میں بانٹ سکتے ہیں۔ کلونیل ازم کی مخالفت میں چلنے والی تحریکوں کے رہنماء جنہوں نے کلچر کے اندر نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت کے امکانات کو پہچان لیا وہی ان کے قائد بنے۔ کلچر اپنے اپنے پس منظر میں سماج کا وہ مظہر ہیں جس پر کلونیل ازم نے کبھی تو اُسے تابع بنا کر (hegemonization) اور کبھی اپنے آپ میں سمو کر قبضہ کر لیا۔ لٰہذا کلچر کا احیاء اور نوآبادیاتی استبداد کے خلاف مزاحمت نوآبادیات ہی کا ردعمل تھا۔ جوزے ریزال (Jose Rizal) نے فلپائن میں اور آملکار کیبرال (Amilcar Cabral) نے گنی بساؤ (Guinne Bissau) میں نوآبادیاتی راج کے خلاف کلچر کو 'ہتھیار' کے طور پر استعمال اور قومی شعور کی تشکیل میں اُسے مرکزی حیثیت دی۔ ریزال جس نے خود ہی اپنے معاشرے کی تاریخ اور کلچر کی ادبی اور علمی شہپاروں کے ذریعے تشریح کی اُس کے نزدیک کلچر کا احیاء قوم پرستی (نیشنلزم) کا بہت ضروری حصہ ہے۔ دوسری طرف کیبرال نے کلچر کو نوآبادیاتی راج کے مخالف شعور کی تشکیل کے عمل سے منسلک کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ رقم کرتا ہے۔

> آزادی کی جدوجہد کے لئے چلنے والی تحریکوں کی تاریخ کا مطالعہ اس بات کو واضح کر دیتا ہے کہ اِن تحریکوں کے ابھر آنے سے قبل کلچر مظاہر کا ظہور ہوتا ہے جو رفتہ رفتہ ایک ایسی کامیاب یا ناکام کوشش میں بدل جاتا ہے جس کے تحت مغلوب افراد اپنی کلچرل شخصیت کو ظالم و غالب عناصر کے کلچر

کی نفی کر کے اجاگر کرتے ہیں۔غیر ملکی تسلط نے مقامی افراد کو جتنا ہی محکوم کیوں نہ بنا رکھا ہو اور اس محکومی پر اقتصادی، سیاسی اور سماجی غلبے کے اثرات جتنے گہرے کیوں نہ ہوں۔آزادی کی تحریک کی تعمیر اور تشکیل پر منتج ہونے والے جراثیم جو نوآبادیاتی غلبہ کو چیلنج کرتے ہیں کلچر ہی میں پنہاں ہوتے ہیں۔(2)

ریزال اور کیبرال دونوں کے مطابق کلونیل ازم ایک ایسا نظام ہوتا ہے جس کے اثرات تمام سماجی پہلوؤں بشمول زیر تسلط افراد کے سیاسی حقوق پر واضح طور پر مرتب ہوتے ہیں حتیٰ کہ نوآبادیوں کے محکوم افراد کے کلچرل حقوق بھی جامع طور پر متاثر ہوتے ہیں۔نوآبادیاتی نظام کے اثرات نوآبادیوں میں ان کی سیاست کے مقابلے میں کلچر کے میدان میں کہیں زیادہ ہوئے۔ سیاست پر اس قدر اثرات اس لئے مرتب نہ ہو سکے کیونکہ نوآبادیوں میں نوآبادیاتی قوتوں کے آنے سے قبل جمہوریت کا وجود نہ تھا لہٰذا نوآبادیاتی دور کی پالیسیوں کے اثرات کلچر پر سیاست کی نسبت کہیں زیادہ ہوئے کیونکہ کلچر سے ہر خاص و عام کا تعلق ہوتا تھا۔نتیجے کے طور پر جیسا کہ کیبرال کا خیال ہے کہ نوآبادیاتی استبداد کے خلاف سوچ نے سیاست کی بجائے سب سے پہلے کلچر کے میدان میں جنم لیا۔(3) اس خیال کے پس پشت مفروضہ یہ ہے کہ کلچرل انجینئرنگ (کلچر کو اپنی مرضی کے مطابق تبدیل کر دینے) کا نوآبادیاتی غلبے کے ساتھ اٹوٹ رشتہ ہوتا ہے کیونکہ نوآبادیاتی ریاست اور اس کی مخالف ایجنسیاں مختلف اوقات اور سطحوں پر ثقافتی یلغار کرتی رہتی ہیں۔دوسرے الفاظ میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نوآبادیاتی عمل پہلے سے رائج ''کلچرل عمومی شعور'' (Cultural Common sense) کی اکھاڑ پچھاڑ شروع کر دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ اس کی جگہ کوئی نیا ''کلچرل عمومی شعور'' لے لے جو کہ نوآبادیاتی غلبے کے تحت رہنے والوں کے کلچرل حقوق اور تشخص کو پامال کر دے۔نوآبادیاتی غلبے کے خلاف سب سے پہلے مزاحمت کلچر کے میدان ہی میں ہوئی ہے اور اسی میدان میں قوم پرستی بھی اپنے وجود کا اظہار کرتی ہے۔اس طرح کلچر اور قوم پرستی میں ایک تعلق قائم ہو جاتا ہے جس کے تحت غلبہ اور غلبے کی مخالف آوازیں اٹھتی رہتی ہیں بہر حال کلچر اور قوم پرستی کا یہ تعلق بہت ہی پیچیدہ موضوع ہے۔

اس حوالے سے کافی حد تک نیا تجزیہ جو ایک مختصر تحریر کا متقاضی ہے ذیل کی سطور پر دیا جاتا

ہے جس میں کیبر ال کے برعکس کلچر اور قوم پرستی کے اس تعلق کا یکسر مخالفانہ نقطہ نظر دیا گیا ہے اگر چہ کلچر کی اہمیت سے اس تجزیے میں انکار نہیں کیا گیا اور اس خیال سے بھی اتفاق کیا گیا ہے کہ کلچر ہی ایسا میدان ہے جس میں قوم پرستی نے نمو پائی اور اپنے آپ کا اظہار کیا۔ یہ تجزیہ پارتھا چیٹر جی کا ہے جو انہوں نے سب سے پہلے قوم پرستانہ سوچ اور نوآبادیاتی دنیا (Nationalist Thoughts and the Colonial World) میں رقم کیا۔ بعدازاں اس تجزیے کی تشریح ''خواتین کے مسئلے کا قوم پرستانہ حل'' (The Nationalist Resolution of the Women's Question) میں کی اور حال ہی میں ''قوم اور اس کے ٹکڑے'' (The Nation and its Fragments) میں اسی تجزیے پر مزید بحث کی۔(4) چیٹر جی کلچر کو دو پرتوں میں بانٹ دیتے ہیں یعنی مادی اور روحانی۔ مادی سطح پر تو مغرب نے اپنی برتری کو ثابت کر دیا ہے اور مشرق مغلوب ہو گیا ہے۔ لیکن مغرب مشرق کے داخلی اور جوہری تشخص پر نوآبادیاتی تسلط قائم کرنے میں ناکام رہا ہے جو کہ ممیّز اور برتر روحانی کلچر ہی ہے۔ اس میدان میں بلاشبہ مشرق مغلوب نہیں ہوا بلکہ آزاد خود مختار اور اپنی قسمت کا مالک خود ہی رہا۔(5) چیٹر جی کہتے ہیں کہ نوآبادیاتی تسلط کی داخلی سطح پر غلبہ پا لینے میں ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ ''قوم پرستی'' (Nationalism) روحانیت کو خالصتاً اپنی ملکیت قرار دیتی ہے اور نوآبادیاتی تسلط کو اُس پر غلبہ پا لینے کی اجازت نہیں دیتی، چنانچہ روحانی حدود کے اندر جو کہ سچی اور اصلی حدود ہیں۔ 'قوم پہلے ہی سے داخلی طور پر آزاد ہوتی ہے بے شک ریاستی انصرام نوآبادیاتی قوت کے پاس ہو تبھی روحانی سطح پر قوم آزاد ہی ہوتی ہے۔'(6)

اس دلیل کی مزید وضاحت کے لئے چیٹر جی تین نقاط کو زیر بحث لاتے ہیں یعنی سماج، زبان اور خاندان۔ ان کا کہنا ہے کہ سماجی اصلاح کے دو علیحدہ علیحدہ مرحلے ہوتے ہیں پہلے مرحلے میں ہندوستانی مصلحین نے روایتی اداروں اور رسوم و رواج میں تبدیلی لانے کے لئے نوآبادیاتی ریاست سے رجوع کیا۔ دوسرے مرحلے میں ''قومی کلچر'' کو متاثر کرنے والے نوآبادیاتی لائحہ عمل کی شدید مزاحمت کی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ چیٹر جی دوسرے مرحلے کو ''قوم پرستی'' کا زمانہ گردانتے ہیں۔(7) بالکل اسی طرح زبان اور خاندان کی حدود سے بھی نوآبادیاتی عناصر کو باہر ہی رکھا گیا اور انہی دونوں (یعنی زبان اور خاندان) نے ہی قوم پرستی کے منصوبے (Project) کو آگے

بڑھایا۔البتہ چیٹر جی کا کہنا یہ بھی ہے کہ ان اداروں (زبان اور خاندان) کی ہیئت میں تبدیلی ضرور آئی بلکہ ان کا خیال تو یہ ہے کہ اسی وجہ سے قوم پرستی نے پورے زوروشور سے تخلیقی نمو پائی اور ایک ایسے ''جدید'' قومی کلچر کی صورت اختیار کر لی جسے ہم کسی بھی طرح مغربی نہیں کہہ سکتے۔''(8)

قوم پرستی میں کلچر کو جدت سے ہمکنار کرنے کی کوشش بہت حد تک عیاں ہوتی ہے کلچر کو جدید بنانے کے اس عمل میں آیا نوآبادیاتی اثر ہوتا ہے یا نہیں اس کے بارے میں حتمی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا۔قوم پرستی کی ذیل میں کلچر کی تشکیل کے لئے بیک وقت دوہری جدوجہد درکار ہوتی تھی یعنی نوآبادیاتی قوت کے خلاف اور روایت کا پرچار کرنے والی قوتوں کے خلاف بھی۔اول الذکر کے مزاحمت بہت ہی اہمیت کی حامل ہوتی ہے کیونکہ کلچر کی حدود نوآبادیاتی دخل اندازی سے بنیادی طور پر متاثر ہوتی ہیں۔دراصل کلچر کی کوئی بھی جہت خواہ وہ اندرونی ہو یا بیرونی نوآبادیاتی اثرات سے باہر نہیں ہوتی۔فرق محض طریقہ کار اور مقدار (Degree) کا ہوتا ہے۔اس طرح دخل اندازی کی قوم پرستی پیش بندی نہیں کرسکتی۔البتہ قوم پرستی مزاحم ہوسکتی ہے یا پھر اختلاف کرسکتی ہے۔مزاحمت اس وجہ سے ابھر کر قوت کے طور پر سامنے نہیں آتی کیونکہ قوم پرستی کلچر کی حدود میں پہلے ہی خودمختار حیثیت سے ظاہر ہو چکا ہوتا ہے بلکہ نوآبادیاتی مداخلت جب موجود کلچرل شناختوں (Identities) کو جب نئی شکل دینے کی کوشش کرتی ہے تو مزاحمت کا آغاز ہوتا ہے۔(9)

چیٹر جی کی یہ دلیل تو بلاشبہ صداقت پر مبنی ہے کہ سماجی اصلاح کے لئے جدت تک رسائی کی خواہش تھی جو کہ روایتی کلچرل نمونوں کو تمام تر علاقائی تنوع سے جنم لینے والی پیچیدگیوں کے ساتھ نئے سرے سے مرتب کرنے پر کمربستہ تھی لیکن جیسا کہ اُن کا کہنا ہے کہ سماجی اصلاح کا زمانہ دو ادوار میں منقسم ہوتا ہے۔میری رائے میں یہ صحیح ہرگز نہیں۔دراصل دونوں طرح کی تبدیلی یعنی اندرونی طور پر رونما ہونے والی (تبدیلی) اور ریاست کی مداخلت کے نتیجے میں جنم لینے والی (تبدیلی) اصلاح کے ہر مرحلے پر بیک وقت موجود ہوتی ہیں۔اسی طرح روایت کی نمائندگی کرنے والے بعض عناصر کے خلاف بھی اسی طرح کی جدوجہد کی جاتی ہے۔کلچرل نیشنلزم اِن دونوں ذرائع سے قوت حاصل کرتا ہے۔نوآبادیاتی کلچر کے خلاف مزاحمت اور خالص مقامی روایات کے خلاف جدوجہد۔

کلچرل معمولات(Cultural Practices)

روایتی کلچر پر جزوی تصرف (Selective appropriation) اور اس کی بیخ کنی (Displacement) ایسی حکمتِ عملیاں تھیں جنہیں نوآبادیاتی کارپردازوں نے اپنے جواز کے حصول کی خاطر اپنایا۔ ان دوحکمت عملیوں کو مقامی باشندوں کی طرف سے مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ اول الذکر (جزوی تصرف) کے ذریعے مقامی کلچر کی استناد (authenticity) مجروح ہوجاتا ہے جبکہ موخرالذکر ڈس پیلسمنٹ (Displacement) مقامیوں کے کلچرل حقوق کو سلب کر لینے کے مترادف ہے۔ اس طرح کی مزاحمت جو کہ روزمرہ کی زندگی کے مختلف شعبہ جات سے جنم لیتی ہے ایسے کلچرل نیشنلزم کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جو نوآبادکاروں کا مخالف ہوتا ہے۔ جب نوآبادکاروں کی طرف سے مقامیوں پر لباس کے باقاعدہ ضابطے کا اطلاق کرنے کی کوشش کی گئی تو اہلِ دانش کی جانب سے کلچر کے حوالے سے غیر معمولی تشویش کا اظہار کیا گیا۔ اسی ضمن میں ایک مثال سے نقطے کی وضاحت کی جاسکتی ہے۔

ضابطہ لباس اُس وقت ایک متنازعہ مسئلہ بن گیا جب سورت کی فوج داری عدالت کے جج اور مانک جی کاوس جی اینٹی نامی پارسی جسے کہ عدالت میں 24 مارچ 1862ء کو Assessor کے طور پر طلب کیا گیا تھا ان کے درمیان تلخ کلامی ہوگئی۔ مسئلہ یہ ہوا کہ مانک جی کو جوتے اتارے بغیر عدالت میں داخل ہونے سے روک دیا گیا اور مانک جی نے اس امتناع پر مذہبی اور سیاسی وجوہات کی وجہ سے اعتراض کیا۔ (10) اس واقعے کے بعد ہندوستان کے تقریباً ہر حصے میں عوامی بحث کا آغاز ہوگیا اور اخبارات میں واقعہ کی غیر معمولی تشہیر کی گئی اور اُسے ''جوتے کا عظیم قضیہ'' کہا گیا۔ اس واقعے کے باعث کئی ایک اس طرح کے سوالات ابھرے جو کہ عصری کلچرل شعور سے بے پناہ مطابقت رکھتے تھے۔

سورت میں رونما ہونے والا یہ واقعہ دراصل 1854ء میں ہونے والے ایک فیصلے کا نتیجہ تھا جس کے تحت ''وہ سب حضرات (مقامی) جو کچہری بار پھر گورنمنٹ ہاؤس میں دربار میں حاضری دینا چاہیں انہیں مقامی روایت کے مطابق اپنے جوتے دروازے پر ہی اتارنا ہوں گے۔ (11) البتہ تفریحی مجالس کے لئے استثناء تھا۔ ان میں ایسے مقامی شرفا کو شرکت کرنے کی اجازت دیدی

گئی جو یورپی اطوار اپنانے کے لئے تیار تھے اور یورپی جوتے اور موزے پہننے پر راضی تھے۔ اگر چہ ایسا ضابطہ پہلے پہل تو محض گورنر جنرل کے دربار کے لئے ہی مخصوص تھا لیکن رفتہ رفتہ انگریز انتظامیہ کے افسروں نے اسے روایت کے طور پر تمام دفاتر اور انگریزوں کی عملداری میں قائم تمام اداروں میں نافذ العمل کر دیا اور اسے ''Shoe respect'' کا نام دیدیا گیا۔ اس ضابطے کے سرکاری دفاتر اور عدالتوں پر اطلاق کی قانونی حیثیت کو بعض ہندوستانیوں نے چیلنج کیا جیسا کہ مانک جی نے سورت میں کیا اس کے باوجود اس ضابطے کے نفاذ کا دائرہ وسیع تر کر کے اُن سرکاری و نیم سرکاری مواقع کے لئے کہ جب ہندوستانی انگریز سرکار کے ملازمین کے سامنے پیش ہوتے تھے لازمی کر دیا گیا۔(12)

اس ضابطے کو نافذ کرتے ہوئے نوآبادیاتی آقاؤں نے اپنے اُن تجربات کو پیش نظر رکھا جن کا انہیں ابتداء میں تجربہ ہوا تھا۔ اس قسم کے رواج (جوتا اتارنے کے) کی ابتدائی وجوہات جو کچھ بھی تھیں۔ صفائی، آسائش یا عزت۔۔۔ ہر ایک کو ہندوستانی حکمران کے دربار میں داخل ہونے سے پہلے اپنے جوتے اتارنے ہوتے تھے۔ برطانوی ریذیڈنٹ اور ایجنٹ یا پھر وہ جو ہندوستانی حکمران سے ملاقات کی غرض سے جاتے انہیں یورپی اور ہندوستانی دونوں روایات نبھانی پڑتی تھیں یعنی ہیٹ اتارنا اور جوتا بھی۔ ہندوستانی حکمران اِن روایات کو اپنی قوت و اقتدار کے احترام کا اظہار گردانتے تھے۔ انگریزوں نے اس دیسی روایت کو اپنا لیا اور اپنی ہندوستانی رعایا سے اس پر عمل پیرا ہونے پر اصرار کیا۔ جوتا اتارنے کی اس روایت کو یورپیوں کی اُس روایت کے مترادف قرار دیا گیا جس کے تحت وہ کسی بھی اہم جگہ جاتے وقت اپنی ہیٹ اتارا کرتے تھے۔ جوتا اتارنے کی روایت (رسم) کو انگریز حکمرانوں نے ایک قدیمی رسم قرار دیا جسے 'تقریباً 3,000 سال سے مشرق کی مہذب اقوام نے اپنا رکھا تھا'۔(13)

اس کے بالکل برعکس ہندوستانیوں کا یہ کہنا تھا کہ اس طرح کی کوئی بھی روایت یکساں طور پر ہندوستان میں کبھی بھی رائج نہ رہی تھی کہ عوامی یا نجی جگہوں پر جوتے اتار دیئے جائیں اور جہاں کہیں بھی اس روایت پر عمل کیا جاتا تھا اس کا یہ مطلب ہرگز نہ ہوتا تھا کہ اُس سے عزت و احترام مراد ہے۔ ان کا (ہندوستانیوں کا) کہنا یہ تھا کہ اس عمل کی ابتداء سماجی اور مذہبی وجوہ کی بنا پر ہوئی یعنی رہن سہن کا مخصوص انداز یا پھر مذہبی ضوابط کی طرف سے صفائی ستھرائی کے احکامات کی پابندی

کے نتیجے میں ایسا کیا جاتا تھا۔تبھی کلکتہ سے جاری ہونے والے جرنل ''دی ہندو انٹیلی جنسر'' (The Hindu Intelligencer) نے واضح طور پر کہہ دیا تھا کہ ''ہمارے ہاں ایسی کسی رسم کا وجود بالکل نہیں ہے جس کے تحت سر یا پاؤں یا پھر جسم کے دوسرے کسی حصے کو محض عزت واحترام کے اظہار کے لئے برہنہ کر دیا جائے۔''(14) چنانچہ سرکار کی طرف سے کئے جانے والے اس اقدام نے ''مقامی سوچ'' کو کافی پریشان کر دیا ہے، اور ''خاصے غم و غصے کو ابھارا ہے'' خاص طور پر فکر و نظر کے حامل افراد تھے۔(15) اُن کے لئے تو یہ اقدام سراسر بے عزتی، ہتک اور ظلم کے مترادف تھا۔(16)

جوتے سے متعلق ضابطے کے کلچرل اثرات کا مختلف انداز سے ادراک کیا گیا اور اس کی تشریح بھی مختلف طور سے کی گئی۔ پارسیوں کو اس ضابطے سے سب سے زیادہ تشویش ہوئی کیونکہ اس سے ان کے مذہبی احساسات مجروح ہوتے تھے کیونکہ اُنہیں مذہباً ننگے پاؤں چلنے سے ممانعت تھی حتیٰ کہ وہ اپنی عبادت گاہوں میں بھی جوتے پہن کر جاتے تھے (ہیں)۔(17) کچھ لوگ تو روایتی اطوار و رسوم کو نئے معانی دینے پر سرکار سے بہت ہی ناراض ہوئے۔(18) جبکہ باقی بہت سے لوگ نوآبادیاتی کلچر اور اس کی کوکھ سے جنم لینے والے عناصر کی افادیت اور بڑائی بیان کرنے پر بہت نالاں تھے۔(19) جہاں تک زیرِ بحث قضیئے کا سوال تھا تو جوتوں سے متعلق اس ضابطے کے نفاذ کے ردِعمل میں کلچرل نیشنلزم کی مذہبی اور سیکولر جہات میں تلاطم برپا ہوا۔

ان حالات میں کلچرل نیشنلزم محض دفاعی حکمت عملی پر ہی قانع نہ تھا بلکہ وہ عصری کلچرل رسوم میں تبدیلی کا محرک بھی بنا یعنی قومی کلچر کی تعمیر و تشکیل اس کا خاص مقصد تھا۔ بہت سی جہتوں میں کلچرل نیشنلزم نے قومی کلچر کی تعمیر کی کاوش کی ان میں سے ایک 'لباس اور اس کو پہننے کا سلیقہ' بھی تھا۔ ہندوستانی لوگوں کی لباس پہننے کی عادات ایک مخصوص تاریخی عمل کے نتیجے میں تشکیل پائی تھیں جن میں اس خطے میں رہنے والے بیشتر کلچرل گروہوں کے ثقافتی اختلاط سے پہننے اور اوڑھنے کے مخصوص رویئے نے جنم لیا تھا۔ ان کلچرل گروہوں کی اکثریت ہندوستان کی مقامی نہیں لیکن تاریخ کے مختلف اوقات میں ہجرت، حملہ یا فتح کے نتیجے میں ہندوستان کے مستقل باسی بن گئے۔ عموماً نئے کلچرل عناصر (رویوں) کے متعارف کروائے جانے پر ردِعمل کے طور پر یا تو اُنہیں مسترد کر دیا جاتا ہے یا ان کی نقال کی جاتی ہے اور یا اختلاط و امتزاج جنم لے لیتا ہے، یورپی طرزِ لباس کہ جسے

نو آبادیاتی راج نے رواج دے دیا تھا اس نے ان تینوں طرح کے ردعمل پیدا کیے۔ مثلاً اہل علم طبقے کے ایک حصے نے یورپی لباس کے استعمال کی حمایت سے احتراز کیا۔ کیشب چندر سین جو کہ برہمو سماج کے معتبر رہنماء تھے انگلستان سے خالص ہندوستانی کے طور پر ہی لوٹے انہوں نے یورپی لباس اور خوراک دونوں کو اپنے افتادِ طبع کے بالکل مخالف پایا۔ ایشور چندر ودیا ساگر نے بھی مجبوراً یورپی عادات واطوار کی نقالی کو بہت تکلیف دہ تجربہ قرار دیا۔ جب لیفٹینینٹ گورنر نے ایک تقریب میں انہیں مدعو کیا جہاں یورپی لباس پہن کر جانے کی پابندی تھی جسے کہ وہ اپنے مزاج سے بالکل ہی الٹ سمجھتے تھے تو ودیا ساگر نے اس تقریب میں شریک ہونے سے معذرت کر لی۔ بعد ازاں انہیں چھاتی چادر پہن کر آنے کی اجازت دیدی گئی۔ اس ضمن میں ایک اور مثال بھی دی جا سکتی ہے۔ مہاراشٹر کے مصلح جیوتی راؤ پھولے (Jyotirao Phule) نے ولی عہد برطانیہ کے دربار میں کسان کا لباس پہن کر شرکت کی اور نو آبادیاتی دور کی رسم کو توڑ ڈالا۔

ہندوستانی اہلِ علم و دانش یورپی لباس کو اپنانے کے بارے میں گومگو کی ایسی حالت میں گرفتار تھے جو احساسِ گناہ کے قریب تر تھی۔ راج نارائن بوس کی جانب سے اپنی سوانحِ عمری میں کیا جانے والا اقرار جو کہ اُس کی طرف سے 1857ء میں جنگِ آزادی کے موقع پر اپنائے گئے دوغلے رویئے سے متعلق تھا اسی سوچ کی غمازی کرتا ہے۔ راج نارائن جو کہ مدنا پور میں سکول ٹیچر تھا۔ دیگر انگریزی تعلیم سے بہرہ ور افراد کی طرح شرٹ اور ٹراؤزر پہنتا تھا۔ جب یہ خبر ملی کہ پوربی سپاہی آیا ہی چاہتے ہیں تو اُس نے اپنے لباس کے سٹائل میں تبدیلی کر لی۔ اُس نے کسی نہ کسی طرح اپنے ٹراؤزر کے نیچے دھوتی باندھ لی تاکہ پوربی سپاہیوں کے آنے کی صورت میں وہ فوری طور پر ٹراؤزر سے نجات حاصل کر سکے اور خالص مقامی (Local) دکھائی دینے لگے۔ (20)

ایسی ہی گومگو کی کیفیت کی ایک اور جہت بھی سامنے آئی جب 19 ویں صدی کے اہلِ علم و دانش میں سے کئی ایک نے دونوں طرح کے لباسوں میں امتزاج قائم کر کے تیسری طرز کا لباس وضع کرنے کی کوشش کی جس کا نظارہ انڈین نیشنل کانگرس کے ابتدائی اجلاسوں میں شریک مندوبین کے ذریعے ہوا جنہوں نے دھوتی، کوٹ اور ٹوپی زیب تن کر رکھی تھی اور بعض نے تو ساتھ ہی ٹائی بھی لگائی ہوئی تھی۔ اگر چہ اِس امتزاج میں مشرق و مغرب کا دونوں ہی کا آہنگ نمایاں طور پر نظر آتا تھا لیکن یہ طرزِ لباس دیرپا ثابت نہ ہو سکا گو کہ رابندر ناتھ ٹیگور کے بڑے بھائی جیوتیر بندر ناتھ

نے بھی اسی طرح کی کوشش کی تھی اور انگریزی و ہندوستانی لباسوں کے نمایاں پہلوؤں کو یکجا کر کے ایک نیا لباس تشکیل دینے کی کوشش کی جس میں کہ ایسی پتلون وضع کی گئی جو آگے اور پیچھے سے دھوتی کی طرح تہہ دار شکنیں لئے ہوئے تھی اور پگڑی کے اوپر ایک ٹوپی کو پیوست کر دیا گیا تھا۔ اگر چہ جیوتیر بندر ناتھ اس لباس کو کھلے عام بے دھڑک پہن لیا کرتا تھا لیکن رابندر ناتھ کے نزدیک اس لباس کو پہن کر کہیں بھی آنا جانا بہت دل گردے کا کام تھا۔(21)

جیوتیر بندر ناتھ کی یہ کوشش یوں تو کارِ بے کار محسوس ہوئی لیکن یہ اہلِ دانش کی حقیقی خواہش کی عکاس تھی کہ ایک ایسا قومی لباس وضع کیا جائے جس میں تاریخی ورثے کے طور پر ملے بیشتر رجحانات کی نمائندگی ممکن ہو۔ البتہ رابندر ناتھ نے زیادہ حقیقت پسندانہ اور قابلِ عمل طریقہ کار اپناتے ہوئے اچکن کو ممکنہ عمومی لباس کے طور پر اپنانے پر زور دیا۔ اچکن کے حق میں دلیل دیتے ہوئے وہ رقم طراز ہے:

> اچکن ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کا لباس ہے۔ اس کو موجود شکل عطا کرنے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کا برابر کا حصہ ہے۔ اور ابھی مغربی ہندوستان کے راجباڑوں میں اچکن ہی کے اَن گنت نمونے دکھائی دیتے تھے۔ اِن نمونوں میں نہ صرف مسلمانوں کی اختراع جھلکتی نظر آتی ہے بلکہ ہندوؤں کی تخلیقیت اور آزادروی بھی دکھائی دیتی ہے...... اگر کوئی ایسی نسل تشکیل پا رہی ہے کہ جسے ہندوستانی نسل کہا جا سکتا ہے تو اس نسل کا وہ پہلو جو مسلم ورثے کا امین ہے اُسے حذف نہیں کیا جا سکتا...... لہٰذا وہ لباس جو کہ ہمارا قومی لباس ہوگا وہ ہندو۔ مسلم لباس ہوگا۔(22)

لیکن رابندر ناتھ کی توقع کے برعکس اچکن قومی لباس نہ بن سکا پھر بھی اس کی ترویج اور استعمال غیر قومیتی بنیادوں پر مبنی کلچرل نیشنلزم کی تعریف و توضیح کی جانب پہلا قدم تھا۔

کچھ علمی توضیحات: سیکولر اور مذہبی

مذکورہ بالا دونوں مثالوں کی طاقت (Power)، روایت (Tradition) اور جواز (Legitimacy) کے حوالے سے مختلف وضاحتیں کی جا سکتی ہیں۔ ان سب ہی میں البتہ کلچرل

مدرکات مرکزی اہمیت رکھتی تھیں جن کا بہت ہی صراحت کے ساتھ اظہار قومی آزادی کی تحریک کے دوران ہوتا رہا۔ ایسے اظہار (یعنی کلچرل مدرکات کا وقتاً فوقتاً اظہار) نیشنلزم کے مجموعی تصور کا جز ولاینفک تھے اور نوآبادیاتی نظام کے خلاف رواج پا جانے والے سیاسی شعور سے ماوراء تھے۔ کلچرل مدرکات کے بطن سے دو بہت ہی اہم سوالوں نے جنم لیا۔ پہلا سوال تو یہ تھا کہ نوآبادیاتی غلامی سے سیاسی آزادی حاصل کر لینے کے بعد ہندوستانی نیشنلزم کا مستقبل کیا ہوگا اور دوسرا سوال یہ کہ نوآبادیاتی مخالفت کے علاوہ مذکورہ نیشنلزم کو تشکیل دینے والے دیگر عناصر کونسے ہوں گے۔ یہاں پر یہ بات دہرانا بہت اہم ہے کہ گاندھی نے 1909ء میں بہت واضح طور پر یہ کہہ دیا تھا کہ یہ ہرگز ضروری نہیں کہ انگریزی سے آزادی حاصل کر کے ہم ''سوراج'' بھی حاصل کر لیں۔(23)

ایسے نیشنلزم کو باقاعدہ تصور کا روپ دے دینا جو محض ''ہندوستانی عوام'' کے نوآبادیاتی نظام سے تضاد کی بنیاد پر استوار ہو اس لئے قابل قبول نہیں ہوسکتا کیونکہ اس طرح نیشنلزم کے تمام بنیادی اصولوں کا احاطہ نہیں ہوسکتا۔ ایک بات تو یہ ہے کہ ایسے تصور کو تشکیل دیتے وقت لوگوں کو تمام تر اندرونی اختلافات اور حد بندیوں سے ماوراء ہستیاں متصور کر لیا جاتا ہے جن کے مفادات نوآبادیاتی استحصال سے بری طرح مجروح ہوئے ہوں۔ 19 ویں صدی کے آغاز سے نوآبادیاتی نظام پر جو سیاسی واقتصادی تنقید ہوتی رہی اس میں زیادہ تر یہی منطق پنہاں تھی۔ مقامی صنعتوں کی تباہی، غیر لچکدار ٹیکسوں کے نظام کے باعث کسانوں کی زبوں حالی، دولت اور وسائل کا انتقال نیز دیگر اقدامات نے دادا بھائی نیروجی کے بقول ملک کو غربت اور افلاس سے ہمکنار کر دیا تھا۔ اسی طرح آرسی دت کا بھی یہی خیال تھا کہ ہندوستانی عوام کی غربت کی بنیادی وجہ نوآبادیاتی راج ہی تھا۔ سولاب سماچار نامی بنگالی اخبار نے بہت ہی ڈرامائی انداز میں نوآبادیاتی راج کے مضر اثرات کو کچھ اس طرح بیان کیا:

> ہندوستانی شہری اپنی قوتِ حیات کھو چکا ہے، وہ اپنے جوہر سے بھی محروم ہو چکا ہے اس کا حیات بخش خون نچوڑ لیا گیا ہے۔ اُسے نہ تو پوری خوراک ملتی ہے اور نہ ہی مکمل لباس۔ اس کی روزانہ کی خوراک معمولی مقدار میں چاول اور بہت بڑی مقدار میں پودوں کی جڑوں اور پتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اُس نے اپنی تمام تر زندگی میں کبھی اچھی خوراک نہیں چکھی۔ اس

> کے کپڑے چیتھڑوں کی مانند ہوتے ہیں۔اس کی جائے سکونت عارضی ٹھکانے پر مبنی ہوتی ہے جو کہ موسم کی بے رحمی سے اُسے پناہ نہیں دے سکتی۔(24)

رام موہن رائے سے جواہر لال نہرو تک نوآبادیاتی مخالف شعور و آگاہی کا مرکزی دھارا قومی محرومی ہی پر مبنی سوچ کے گرد رواں دواں رہا۔رام موہن رائے کی ریونیو سسٹم پر تنقید، بھاسکر پانڈورنگ ٹارکدکر کی طرف سے پیکس بریٹانیکا (Pax Britannica) کی مذمت، دادا بھائی نیروجی کی انتقالِ دولت سے متعلق تکرار اور بال گنگادھر تلک کی عوام کی غربت سے متعلق تشویش اسی عمومی نقطہ نظر کا حصہ تھی نوآبادیاتی نظام اور لوگوں کے مابین تعلقات کے بارے میں اس قدر غیر مشروط اور بلند و بانگ نقطہ نظر بہت سے اندرونی استحصالی سٹرکچرز۔اقتصادی، کلچرل اور سوشل حالت کو نظر انداز کر دینے کا باعث بن جاتا ہے اور اس اندرونی استحصال کی وجہ سے قوم کی بھاری اکثریت وسائل اور ذرائع سے فائدہ حاصل کرنے سے محروم رہ جاتی ہے۔لوگوں کی بڑی اکثریت کو اس طرح سے نظر انداز کر کے کیا قوم اپنے وجود کو تشکیل دے سکتی ہے مزید برآں اس سے لوگوں اور قوم کے باہمی تعلق کے حوالے سے بھی بنیادی سوال جنم لیتا ہے۔اس طرح لوگوں کو کلونیل ازم کے مقابلے میں یکسانیت پر مبنی اکائی تصور کر کے اندرونی مسائل سے صرفِ نظر کر لینے سے جو بھی سوال ابھر کر سامنے آتا ہے وہ انتہائی متنوع اور پیچیدہ نوعیت کا ہے جس کی نہ صرف اقتصادی جہتیں ہیں بلکہ وہ سماجی و کلچرل الجھنیں بھی اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔بہت سے ایسے مشاہیر و اہل دانش جنہوں نے مقامی باشندوں کی ان محرومیوں کو براہ راست طور پر یا بالواسطہ طور پر اہمیت دی ہے اور نیشنلزم کو محض کلونیل ازم ہی کے تناظر میں وضاحت کرنے کی بجائے اس کے مبادیات و مفہوم کو وسیع تر معانی عطا کرنے کی کوشش کی اُن کی ایک طرف تو جیوتبھا پھولے (Jotibha Phule)، راما سوامی نائیکر اور بھیم راؤ ایمبید کر سرفہرست ہیں اور دوسری طرف سوشلسٹ اور کمیونسٹ۔اول الذکر نے بنیادی طور پر سماجی و کلچرل جبر و استحصال پر زور دیا جبکہ موخر الذکر نے اقتصادی استحصال کو اہمیت دی۔

ان دونوں طرح کے تضادات میں سے کسی ایک کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ اہم سمجھنا 'قوم' کے معانی و مفہوم کی کُلی تفہیم کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوگا۔وہ حضرات جنہوں نے اندرونی

اختلافات اور تضادات کو بنیادی اہمیت دیتے ہوئے ذات پات، طبقات اور Gender کے مسائل کو واضح کیا ان کا مطمع نظر معاشرے کے پسے ہوئے مظلوم افراد کی دادرسی کرنا اور ان کے حقوق دلانا تھا۔ ای وی راما سوامی نائیکر جس نے تامل ناڈو میں براہمنوں کی مخالفت میں بھرپور انداز میں تحریک چلائی۔ اس مسئلے کو وضاحت کے ساتھ موضوع بحث بنایا۔ اُس نے بلاغت کا عمدگی کے ساتھ استعمال کرتے ہوئے کہا 'کیا برہمن راج پارایا (Paraya) کے لئے سوراج ؟ کیا بلی کا راج چوہوں کے لئے سوراج ہوسکتا ہے؟ کیا زمینداروں کا راج کسان کے لئے سوراج کو ممکن بنا سکتا ہے یا پھر مالک (آجر) کا راج محنت کش کے لئے سوراج لاسکتا ہے؟' راما سوامی نائیکر کے نزدیک 'زبردست سماجی گروہوں میں جس لمحے برابری قائم ہو جائے گی 'قوم' کی تشکیل ممکن ہو سکے گی۔' (25)

راما سوامی نائیکر اور اسی سوچ کے دیگر حضرات جو کہ اندرونی اختلافات اور اونچ نیچ کو زیادہ اہمیت دیتے تھے وہ انٹونیو گرامچی کی اصطلاح میں قومی اور عوامی (Popular) دائرہ ہائے کار میں ہم آہنگی کے متمنی تھے۔ لیکن کلونیل ازم کی مخالف تحریک کی اہمیت ان کے نزدیک کچھ ایسی زیادہ نہ تھی۔ اس حوالے سے ان کی پوزیشن اور تناظر دونوں کافی ابہام کا شکار تھے۔

معاشرے میں اندرونی اختلافات خاص طور پر ذات اور مذہب نے قوم کی تشکیل میں کلچر کے سوال کو بہت اہم بنا دیا تھا۔ مزید برآں کلچر نیشنلزم کی تشکیل میں بنیادی عناصر میں سے ایک ہے۔ مثال کے طور پر انندا کمار سوامی اور رادھا کُمد مکرجی دونوں ہی اگرچہ ہندوستانی کلچر کے خدوخال کے بارے میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے تھے لیکن نیشنلزم کی تشکیل وارتقاء میں کلچر کی کلیدی اہمیت پر سو فیصد متفق تھے۔ اول الذکر کا تو نظریہ ہی کلچر پر مبنی تھا کیونکہ اُس کا کہنا تھا کہ قومیں تاجر یا سیاستدان نہیں بلکہ فنکار اور شاعر بناتے ہیں۔ اس کے نزدیک سیاسی واقتصادی میدان میں فتح تب تک تکمیل کو نہیں پہنچ سکتی جب تک روحانی اور ذہنی آزادی حاصل نہیں ہو جاتی۔ قومی اتحاد و یکجہتی کے بارے میں انندا کمار سوامی کا خیال تھا کہ اس کی بنیاد سیاسی مسائل کے ادراک کر لینے ہی سے قائم نہیں ہو جاتی بلکہ یہ بنیاد اس سے کہیں گہری ہوتی ہے جیسا کہ ہندوستانی کلچر کے عظیم اونچے آدرشوں کے ذریعے اس یکجہتی کا اظہار ہوتا ہے اور یہ آدرش متنوع روایات اور اقدار کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ہندو آرٹ اور کلچر اس کے علمی شغف اور دلچسپی کے

اہم ترین موضوعات تھے لیکن اُس نے کبھی ہندوستان اور ہندو تشخص میں مماثلت قائم کرنے کی کوشش نہ کی بلکہ اُس نے کلچرل تنوع کو ہندوستانی روایات کی مضبوطی قرار دیا۔

ہندوستان کے مختلف النوع باسی کسی جادوئی پزل کے حصول کی طرح ہیں جن کا ایک دوسرے سے مکمل طور پر تال میل بالکل ناممکن ہے لیکن ان کی یکجہتی کے لئے چابی مل جائے تو یہ سب حصے اپنی اپنی جگہوں پر فٹ ہو جاتے ہیں۔ اور یہ چابی جو کہ ان مختلف حصوں کو اکٹھا کر سکتی ہے اِسے ہم قومی خود آ گہی کہتے ہیں...... ایسے ہندوستان کا تو تصور ہی ممکن نہیں جہاں کسی عظیم مغل نے حکمرانی نہ کی ہو۔ کسی تاج کی تعمیر نہ ہوئی ہو، یا پھر جہاں فارسی علم وفن بالکل غیر مانوس ہو۔ (26)

ہندوستان کے کلچر کے متنوع اور مخلوط کریکٹر اور اس کے نیشنلزم کے ساتھ تعلق جسے کمار سوامی نے پیش کیا تھا اُس پر بہت سے دوسرے اہلِ علم و دانش اور سیاسی کارکنوں Activists نے بھی خیال آرائی کی۔ جواہر لعل نہرو جو کے ہندوستان کے مخلوط کلچر اور اس کے نیشنلزم کے ساتھ تعلق کے بارے میں کافی حساس تھا اُس نے بھی ہندوستانی کلچر کی کثیر الجہتی بنیادوں کو بہت صراحت اور وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ (27) اس ایسے تمام اہلِ فہم و دانش نے 'قوم' کا سیکولر اور علاقائی تصور پیش کیا۔

اس کے متوازی فکر و فہم کا ایک اور سلسلہ بھی چل رہا تھا جس کے تحت مذہب اور کلچر میں یکسانیت کو پروان چڑھایا گیا اور نیشنلزم کی مذہب کے تناظر میں توضیح کی گئی۔ دونوں نظری اور تنظیمی سطحوں پر یہ روش 1920ء کی دہائی میں باقاعدہ علمی وسیاسی ڈسکورس (Discourse) میں بہت نمایاں ہوگئی اور اس کے بعد اس کی عمر طویل سے طویل تر ہوتی گئی۔ 1921ء میں لیکچروں کے ایک سلسلے میں جو کہ بعد ازاں 'نیشنلزم اِن ہندو کلچر' کے نام سے طبع بھی ہوئے رادھا کومد مکر جی (Rodhakumud Mookerji) نے ہندو نیشنلزم اور ہندو کلچرل و مذہبی رسوم و اطوار کے مابین تعلق قائم کرنے کی سعی کی۔ اُس کے مطابق ہندوستان کے ایک قوم کی حیثیت سے اکائی۔ جو کہ نیشنلزم میں مضمر بنیادوں اصولوں میں اہم ترین ہے۔ اس کا تذکرہ سب سے پہلے رگ وید کی نظموں اور حمدوں میں ہوا تھا جو کہ کسی بھی انسان کی طرف سے سب سے پہلا اظہار (Expression)

ہے۔(28) عہد جدید میں اس کا تاریخی ارتقاء اور حتمی اظہار مذہبی اداروں اور مذہب ہی سے وابستہ رسوم کے باعث ممکن ہوا۔ رادھا کومد مکر جی نے خاص طور پر یاترا کے کردار پر بہت زور دیا جس کی وجہ سے بہت اہم کام انجام پاتے ہیں یعنی اس سے انسان کے جغرافیے کے علم میں اضافہ ہوتا ہے۔ ملک سے محبت بڑھتی ہے اور اُسے دوام ملتا ہے علاوہ ازیں یاترا کی وجہ سے حب الوطنی کے جذبے میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ اس طرح یاترا نے اَن پڑھ عوام میں قوم کی صورت اختیار کر لینے کے امکانات کو روشن کر دیا۔ حب الوطنی اور قوم پرستانہ نظریات کے پھیلاؤ میں بعض دیگر علمی و کلچرل رویوں نے بھی کردار ادا کیا۔ سنسکرت کے ادب جس میں وہ تمام عناصر مجتمع ہیں جو کہ قومی زندگی کے متنوع پہلوؤں اور مفادات کی افزائش کا باعث بنتے ہیں یعنی ذہنی واخلاقی، روحانی اور عملی وغیرہ۔(29) علیٰ ہذالقیاس ہندوستانی نیشنلزم ایسی بنیادوں پر استوار کیا گیا جو کہ لازمی طور پر مذہبی تھیں۔

چنانچہ کلچر اور نیشنلزم کے درمیان نظری وتصوراتی رشتے کو دو طرح سے سمجھا گیا ہے۔ ایک حوالہ نیشنلزم کو متنوع (Plural) کلچرل روایات سے جوڑتا ہے جبکہ دوسرا نیشنلزم کے سوتے ایسے کلچر میں تلاش کرتا ہے جس کی بنیادیں مذہب میں ہوتی ہیں۔ اول الذکر نے سیکولر۔ علاقائی نیشنلزم کی ترویج کی جبکہ موخر الذکر نے مذہبی اور قومیتی منافرت پر اپنے نیشنلزم کو استوار کیا۔

قومیتی منافرت پر مبنی سیاست (Communal Politics)

ہندوستان میں قومیتی منافرت پر مبنی سیاست کی نظریاتی اساس ہندوؤں اور مسلمانوں کے نیشنلزم سے مشروط ہے جس کی بنیاد کلچر اور مذہب کی ہم آہنگی پر ہے یعنی کلچر اور مذہب ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں۔ اِن دونوں کے اس تعلق اور بعد ازاں اس سے جنم لینے والے تشخص کی تشکیل اپنی ایک تاریخ رکھتی ہے جس کا 19 ویں صدی سے آغاز ہوتا ہے۔ البتہ تشخص 20 ویں صدی میں علمی و سیاسی ذرائع اظہار کی بدولت نمایاں طور پر ابھر کر سامنے آیا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اس طرح کی پیش رفت محض ان دونوں قومیتوں ہی کے درمیان نہ تھی بلکہ ان میں سے ہر ایک کے اندر بھی تفرقہ کا موجب بن چکی تھی۔(30)

اب تو یہ بات ڈھکی چھپی نہیں رہی کہ ہندو مذہبی نیشنلزم کی نظریاتی اساس کی تشکیل کرنے

والا وینائک دامودر ساورکر تھا۔ اس حوالے سے ساورکر نے محض ہندوتوا ہی کے نظریہ کو تشکیل کرنے اوراس کی وضاحت کرنے پر اکتفانہیں کیا بلکہ اس کی طرف سے رائج کردہ ہندو نیشنلزم کی معروضی و موضوعی دونوں طرح کی پرتیں تھیں۔ اول الذکر کے سوتے کلچرل شناخت میں تھے جبکہ موخرالذکر پرت کا سرچشمہ سیاسی جدوجہد تھا۔ 'ہندوتوا' 1923 میں شائع ہوا اور کلچرل تشخص پر مبنی نیشنلزم کی وضاحت اس کا مرکزی موضوع تھا۔ سیاسی جدوجہد کے نتیجے میں معرض وجود میں آنے والے نیشنلزم کو بہت اہم لیکن قدرے غیر معروف تاریخی دستاویز 'ہندوستانی تاریخ کے چھ سنہری عہد' (Six Glorious Epochs of Indian History) میں موضوع بحث بنایا گیا۔ ہندو قوم کی قدامت اور مذہبی کلچرل بنیادیں 'ہندوتوا' کا موضوع ہیں۔ ''ہندوستانی تاریخ کے چھ سنہری عہد'' ہندوؤں میں بیدار ہونے والی قومی بیداری جو غیر ملکیوں کے جدوجہد کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھی اس پر بحث کی گئی ہے۔ نیشنلزم کے یہ دو الگ الگ دھارے یکجا ہو کر ہندوستان کو ایک ہندو قوم بناتے ہیں۔

قوم کی تشکیل میں ساورکر کلچر کو مرکزی حیثیت دیتا ہے اس کے نزدیک باقی سب پہلو زیادہ اہمیت کے حامل نہیں ہیں۔ مشترکہ سرزمین اور مشترکہ خون، جن پر مسلمان اور عیسائی بھی اپنا حق جتا سکتے تھے اس کے نزدیک ہندوتوا کے لوازمات کو پورا نہیں کرتے تھے۔ ساورکر کے مطابق جو چیز ہندوؤں کو ایک قوم کی لڑی میں پروتی تھی۔ وہ مشترک ثقافتی تشخص تھا:

> ہم ہندو محض مشترکہ وطن اور خون کے اشتراک ہی کے باعث ایک دوسرے سے جڑے ہوئے نہیں ہیں جو کہ ہماری رگوں میں دوڑتا ہے اور ہمارے دل کی دھڑکن کو ممکن بناتا ہے اور ہمارے جذبات کو گرم رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی ہماری وحدت واشتراک کا ذریعہ ہے جو سب سے اہم ہے اور وہ ہم سب کی اپنی تہذیب سے عقیدت ہے۔ ہمارا ہندو کلچر جس کے لئے سب سے مناسب لفظ 'سنسکرتی' کا ہے جو کہ واضح اشارہ دیتا ہے کہ یہ سنسکرت زبان کا لفظ ہے جو کہ اس کلچر کے اظہار اور ہماری نسل کی تاریخ کے تحفظ کا سب سے اچھا اور مناسب ترین ذریعہ ہے۔ ہم ایک ہیں کیونکہ ہم ایک قوم ہیں، ایک نسل ہیں اور مشترکہ 'سنسکرتی' کے حامل

ہیں۔(31)

اس طرح ثقافتی تشخص کی بنیاد پر بننے والے ہندو قومیت کے شعور کا دارومدار ایسے تاریخی تجربے پر ہے جو جوہری طور پر مذہبی کریکٹر کا حامل ہے اور ساورکر کے نزدیک ہندوستانی تاریخ کے چھ سنہری ادوار میں پنہاں ہے۔ وہ ان ادوار کو ایسے ادوار سے ممیز کرتا ہے، جن کا شاعرانہ تخیل اپنے عروج پر تھا، موسیقی، دولت کی فراوانی، فلسفہ کا عروج اور مذہبی فکر کی گہرائی سے عبارت تھے، اور اُن ادوار کو جو کہ ''جنگجوانہ نسلوں بہادر رہنماؤں اور کامیاب سورماؤں کی یاد دلاتے ہیں اور جوش وولولہ پیدا کرتے ہوئے غیر ملکی غلبے سے قوم کو آزادی دلانے کی تحریک دیتے ہیں، وہ انہیں اُجاگر کرتا ہے۔(32) ساورکر نے ہندوستانی تاریخ کے اُن چھ ادوار کی نشاندہی بھی کی ہے جو یادانہ، ساکا، کشن، ہَن، مسلمانوں اور انگریزوں کے خلاف ہندوؤں کی طرف سے کامیاب مزاحمت کے شاہد تھے۔ اسی مزاحمتی جدوجہد ہی نے ہندوؤں میں قومی شعور کو اجاگر کرتے ہوئے انہیں ایک قوم کی صورت بخشی۔

یہ نکتہ دلچسپی سے خالی ہرگز نہ ہوگا کہ ساورکر کا ہندوستانی تاریخ سے متعلق نقطہ نظر 'ہندوتوا' کے پیش کرنے سے قبل بالکل ہی مختلف تھا۔ 1857ء کی بغاوت پر اسی کی معرکتہ الآ راء کتاب میں عوام کی طرف سے بہادرانہ کوشش کو ضبطِ تحریر میں لایا گیا اور اس عوام سے مراد دونوں یعنی ہندو اور مسلمان مراد تھے۔ جس میں انگریزوں کو ہندوستان سے اٹھا کر باہر پھینک دینے کی کوشش کی گئی تھی۔ اپنے بعد کے ہندوانہ (Hindu-Centric) نظریئے کے برعکس اُس نے 1857ء کی بغاوت کو عوام کی اجتماعی جدوجہد قرار دیا جس میں مذہبی تخصیص ہرگز نہ تھی۔

اُس نے بغاوت کے ابتدائی دنوں کو اس طرح سے بیان کیا ہے:

> وہ پانچ دن ایسے تھے جن کے دوران ہندوؤں اور مسلمانوں نے ہندوستان کو اپنا وطن اور ایک دوسرے کو بھائی سمجھ رکھا تھا یہ وہ دن تھے جب ہندوؤں اور مسلمانوں نے مل کر دہلی میں قومی آزادی کا علم بلند کر رکھا تھا۔ کاش یہ عظیم دن ہندوستان کی تاریخ میں امر ہو جائیں۔(33)

سیکولر نقطہ نظر سے قومیتی منافرت پر مبنی نقطہ نظر کی جانب تبدیلی دانشوروں کے حلقے میں نظریاتی تبدیلی کی نشاندہی کرتی ہے۔ اگر قوم کی مذہبی بنیادوں پر تعمیر و تشکیل کی جائے تو لازمی طور

پر ماضی کو بھی مذہب ہی کی روشنی میں مرتب کرنا پڑے گا۔ یہی تناظر تھا جس میں ساورکر ہندو مذہبی قوم پرستی کا نظریہ ساز بن کر ابھرا اور اُس نے اپنے انقلابی اور سیکولر ماضی کو تیاگ دیا۔(34)

20ویں صدی کے دوران ساورکر کا ترتیب دیا ہوا مذہبی، کلچرل نیشنلزم ہندو فرقہ واریت کا بہت مربوط نظریہ بن کر اُبھرا۔ اس عمل میں کلچر اور مذہب کو ہم معنی اور مترادف کے طور پر تسلیم کرلیا گیا۔ جیسا کہ ایم ایس گولوالکر نے کیا یعنی مذہب کو سیاست پر حاوی کر دیا۔ اپنے اس نظریئے کی تشریح کرتے ہوئے گولوالکر نے دعویٰ کیا کہ 'ہندوستان میں مذہب ہی کل جہتی حقیقت ہے...... اور اس کی روح کو تشکیل دیتی ہے۔ ہمارا کوئی بھی عمل خواہ وہ انفرادی نوعیت کا ہو، سماجی یا پھر سیاسی مذہب ہی کے حکم پر کیا جاتا ہے۔ ہم وہی کچھ سنیں جو ہمیں ہمارے مذہب نے بتایا ہے...... اور ہمارے لئے کلچر اور کچھ نہیں سوائے ہمہ جہتی مذہب کے نتیجے کے۔ وہ اس کا حصہ ہے اور اس سے ممیّز کچھ نہیں۔(35) کلچرل نیشنلزم ہندو نیشنلزم ہی کا مماثل ہے اور قومی زندگی کی تمام جہتیں دراصل 'ہندوانہ' ہی ہوسکتی ہیں۔ غیر ہندوؤں کو قوم میں سے بیدخل کر دینا جیسا کہ گولوالکر نے وکالت کی بعدازاں جنم لینے والے قومیتی سیاسی رویے کا بہت ہی اہم جزو بن گیا۔(36)

اسی طرح مسلمانوں میں بھی 20ویں صدی کے دوران علیحدگی پسندی کی تحریک نے خاصا زور پکڑا۔ اُن میں بھی مذہبی شناخت پر مبنی کلچرل نیشنلزم کا تصور مروج ہونے لگا۔ محمد علی جناح جنہوں نے سیاسی قوت کے حصول کی خاطر دو قومی نظریئے کا پرچار کیا ایک دفعہ دعویٰ کیا کہ 'مسلمان کسی بھی تعریف کے مطابق ایک قوم ہیں...... اس لئے ان کا اپنا وطن ہونا لازم ہے'۔(37) اگرچہ مسلم لیگ اور ہندو مہا سبھا دونوں کی سیاست کی بنیاد مذہبی نیشنلزم پر قائم تھی اور اول الذکر نے تو اس نیشنلزم کے باعث زبردست کامیابی بھی حاصل کر لی اس کے باوجود اس نیشنلزم کی تاریخی اور عملی کمزوریوں پر بہت سوں نے قلم آرائی کی ہے۔ کانگرس کے رام گڑھ سیشن سے خطاب کرتے ہوئے ابوالکلام آزاد نے کہا:

> گیارہ سو سال کی مشترکہ تاریخ نے ہندوستان کو مشترکہ کامیابیوں کی میراث سے نوازا ہے۔ ہمارا کلچر، ہمارا آرٹ، ہمارا لباس، ہمارے آداب ورسوم اور روزمرہ کی سرگرمیاں وغیرہ اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ ہم نے اکٹھے جدوجہد کی ہے...... ان ہزار سالوں کی ہماری مشترکہ

زندگی ہی نے ہمیں ایک قوم بنا دیا ہے۔(38)

دو قومی نظریئے کی اس فہم پر ہندوؤں اور مسلمانوں میں کئی اور بھی حامی تھے۔ افراد سے قطع نظر کئی مسلمان انجمنیں اور تنظیمیں خاص طور پر جنوبی ہند میں ابھرنے والی کئی تنظیمیں اس ضمن میں قابل ذکر ہیں جنہوں نے مذہبی بنیادوں پر لوگوں کے بٹوارے کی مخالفت کی۔ کانگرسی رہنماؤں میں گاندھی مذہبی بنیاد پر لوگوں کی تقسیم کی مذمت میں پیش پیش تھے۔ انہوں نے کہا 'اس خیال سے تو میری روح لرز جاتی ہے کہ ہندوازم اور اسلام باہمی متضاد کلچروں اور نظریات کے نمائندے ہیں۔۔۔ میں تو یہ سوچنے سے بھی قاصر ہوں کہ لاکھوں ہندوستانی جو کہ ایک دن ہندوٗ تھے اور دوسرے دن مذہب تبدیل کر کے مسلمان ہو گئے چنانچہ ان کی قومیت بدل گئی۔(39) اس طرح گاندھی نے قوم کو مذہبی احساسات کے بغیر ایک سیکولر وحدت قرار دیا۔ لیکن مذہبی نیشنلزم کا اثر اس قدر زور آور تھا اور اس نے اپنے مقلدین کو اس قدر تحریک مہیا کر دی کہ 1947ء میں مسلمانوں نے اپنا الگ وطن حاصل کر لیا۔

پچھلے 50 برسوں کی تاریخ سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ مذہب کی بنیاد پر استوار ہونے والا کلچرل نیشنلزم کس قدر کھوکھلا تھا۔ مثال کے طور پر پاکستان مشترکہ مذہبی شناخت کے باوجود اپنے مختلف حصوں کو اکٹھا نہ رکھ پایا۔ بنگلہ دیش کی علیحدگی نے مذہب اور کلچر میں علیحدگی کو ثابت کر دیا کیونکہ بنگلہ دیش کے قیام کی تحریک کا بنیادی محرک کلچر تھا۔ ہندوستان کے تجربے سے اس فرق (کلچر اور مذہب میں) کی توثیق ہو جاتی ہے۔ وہاں پر جو کہ پیش رفت ہوئی وہ پاکستان سے قطعی طور پر مختلف تھی۔ کثیر المذہبی اور کثیر الثقافتی ملک کی حیثیت سے ہندوستان نے تمام تر اندرونی تضادات کے باوجود اپنے آپ کو قائم رکھا اور وہ بھی ایک جمہوری ملک کی حیثیت سے۔ یہ محض اس وجہ سے ہو پایا کیونکہ ہندوستانی سیاست کی بنیاد سیکولر اور علاقائی نیشنلزم سے جنم لینے والے اصولوں پر رکھی گئی تھی۔

1950ء میں ہندوستانی عوام کا سیکولر، علاقائی نیشنلزم کا انتخاب گو کہ کچھ ہی عرصہ قبل یہ قوم تقسیم کے اندوہناک تجربے سے گزری تھی مذہبی نیشنلزم سے زبردست روگردانی کا مظہر تھا۔ ایسا ملک جس میں ہر مذہب کے ماننے والے رہتے ہوں قوم کو کسی ایک مذہب سے ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔ گاندھی نے تو کہہ دیا تھا کہ اگر ہندو یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان محض ہندوؤں ہی کے رہنے

کی جگہ بن جائے تو وہ ایک افسانوی دنیا میں رہ رہے ہیں' کیونکہ تاریخ نے ہمیں کثیرالمذہبی اور کثیرالثقافتی معاشرہ ورثے میں دیا ہے۔(40) تقسیم نے اس ورثے کو مٹانہیں دیا بلکہ اُس سیکولر روایت کو پختہ تر کردیا ہے۔

20ویں صدی کے وسط میں ہندوستانی اہل دانش ایسے جارحانہ نیشنلزم میں پنہاں خطرات سے آگاہ ہوچکے ہیں جس کی بنیاد مذہب یا فسطائی رویوں پر ہو۔اس سے جنم لینے والی 'خود پرستی، تشدد، جبر اور نفرت کو جنم دیتی ہے جس سے ہندوستان پہلے بھی مکمل طور پر پاک ہرگز نہیں۔اس تجربے کی روشنی میں نیشنلزم اگر اخلاقیات کو اپنے اندر سموئے ہوئے نہ ہوتو ہندوستان میں اس کی پذیرائی ممکن نہیں۔ جواہرلال نہرو نے ایسے نیشنلزم کو جو اخلاقی قدروں سے مبرّیٰ ہو'ایک لعنت اور برائی' کا نام دیا تھا۔ ٹیگور نے اِسے'ایک عظیم خطرہ' کہا۔(41) نیشنلزم کا وہ رُخ جو کہ آزادی کی تحریک کے دوران سامنے آیا اور جس کے بارے میں آئین ساز اسمبلی میں گفتگو ہوتی رہی وہ انسانی قدروں کا حامل نیشنلزم تھا جس میں سیاسی آزادی، معاشی انصاف اور سماجی یکجہتی کا بخوبی احاطہ کیا گیا تھا۔آج جو چیز خطرے میں نظر آ رہی ہے وہ ایسے وقت جب قومیتی منافرت سے پُر سیاست کو عروج حاصل ہو رہا ہے انسانی احساسات لئے ہوئے نیشنلزم ہے جس کے بغیر ہندوستان باقی نہیں رہ سکتا۔

References

1. Proceedings of the International Congress on Jose Rizae, Data Papers (Manila, 1971), p. 125. Among his literary works, Note Me Tagore, a novel, was a major inspiration of the national movement in the Philippines.
2. Amilcar Cabral, *Unity and Struggle* (London, 1980), p. 143.
3. Amilcar Cabral, *'The Role of Culture in the Struggle for Independence'*, paper presented to the UNESCO Conference on the Concept of Race, Identity and Dignity, Paris, 3-7 July 1972.
4. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Delhi, 1986); *'The Nationalist Resolution of the Women's Question'*, in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (eds), *Recasting Women* (New Delhi, 1989); and *The Nation and Its Fragments* (Delhi, 1995).
5. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments,* p. 6.
6. Ibid.
7. Ibid.

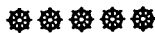
8. Ibid.
9. For an eleaboration of this argument see K.N. Panikkar, *Culture, Ideology and Hegemony: Intellectuals and Social Consciousness in Colonial India* (New Delhi, 1995).
10. An eyewitness account of the altercation between the judge and Manockjee was published in the Bombay Gazette on 2 April 1862.
11. Nationalist Archives of India, New Delhi, Foreign Dept., 22 December 1854, Nos 263-5.
12. Home Dept., Public Branch, 4 April 1968, No. 23.
13. *The Times of India,* 15 April 1862.
14. *The Hindu Intelligencer,* 12 June 1854.
15. Ibid., 9 March 1854.
16. *Bombay Gazette,* 15 April 1862; *The Times of India,* 16 April 1862; and *The Hindu Intelligencer,* 9 March 1857.
17. Manockjee Cowasjee Entee, *Memòrial to Sir Bartle Frere, The Governer of Bombay,* 5 June 1862.
18. *The Times of India,* 16 April 1852; *The Hindu Intelligencer,* 7 March 1857; and *Bombay Gazette,* 15 and 23 April 1862.
19. *The Times of India,* 6 May 1862.
20. Quoted in Manju Chattopadhyaya, *Petition to Agitation: Bengal, 1857-1885* (Calcutta, 1985), p. 8.

21. Emma Tarlo, *Clothing Matters* (New Delhi, 1996), pp. 58-9.
22. Quoted in Tarlo, *Clothing Matters,* p. 60.
23. *The Collected Works of Mahatma Gandhi,* Vol. X, 1909-11 (New Delhi, 1977), p. 60.
24. Quoted in Bipan Chandra, *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India* (New Delhi, 1969), p. 10.
25. M.S.S. Pandian, 'Denationalising the Past: Nation in E.V. Ramaswamy's *Political Discourse', Economic and Political Weekly,* Vol. XXVII, No. 42, 1993.
26. Ananda K. Coomaraswamy, Essays in *National Idealism* (Colombo, 1909), p. 11.
27. Jawaharlal Nehru wrote: 'India was like some ancient palimpsest on which layer upon layer of thought and reverie has been insribed, and yet no succeeding layer has completely hidden or erased what had been hidden previously.' *The Discovery of India* (London, 1956), p.46.
28. Radhakumud Mookerjee, *Nationalism in Hindu Culture* (London, 1921), p. 52.
29. Ibid., p. 9.
30. A general tendency in historiography is to attribute the growth of communalism in one community as a response to the communalism of the other community. Gyanendra Pande, in an otherwise excellent book, suggests that the

resurgence of Hindu communal ideology in the 1920s was a reaction to Muslim militancy. Such explanations tend to underplay the process of communalization within both communities. Gyanendra Pande, *The Construction of Communalism in Colonial India* (Delhi, 1990).

31. Vinayak Damodar Savarkar, *Hindutva* (New Delhi, reprint, 1989), pp. 91-2.
32. Vinayak Damodar Savarkar, *Six Glorious Epochs of Indian History* (rpt, Pune, 1985), p. 2.
33. Vinayak Damodar Savarkar, *The Indian War of Independence* (rpt, New Delhi, 1970), p. 126.
34. How Savarkar underwent this transformation is intriguing. Most probably the change took place during his detention in the Andamans between 1911 and 1921, when he seems to have read the works of Blunchil who was an exponent of German ethnic nationalism. See Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, (New Delhi, 1993), p. 32.
35. M.S. Golwalkar, *We or Our Nationhood Defined* (Nagpur, 1947), pp. 51-2.
36. Addressing the Hindu Youth Conference at Lucknow, B.S. Moonje, President of the Hindu Mahasabha, said: 'Hindus constitute the national community and create and formulate the nationalism of the nation... In this land there

is only one nation, that is the Hindu nation and there is only one nationalism, that is only Hindu nationalism.' The Poineer, 5 March 1940.

37. M.A.Jinnah (ed.), *India's Problem of her Future Constitution* (Lahore, 1940), pp. 1-15. Also see Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan* (Cambridge, 1985), pp.57-8.
38. Maulana Abul Kalam Azad, Presidential Address, Ramgarh Session, 19 March 1940.
39. Harijan, 13 April 1940.
40. *Collected Works of Mahatma Gandhi,* Vol. X, 1909-11 (rpt, New Delhi, 1994), p. 29.
41. *The English Writings of Rabindranath Tagore,* Vol. II (rpt, Delhi, 1996), p. 458.

نوآبادیاتی نظام: چند معروضات

اشفاق سلیم مرزا

تاریخ حتمی فیصلوں کونہیں مانتی۔ ہر عہد میں مختلف ادوار اپنی نئی تعبیر لے کر سامنے آتے ہیں۔ جو نئی تحقیقات کے حوالے سے اپنی جگہ بنا لیتے ہیں۔ اس لئے یہاں رک کر یہ کہنا بھی مناسب نہیں ہے کہ آج کی تحقیق کی رو سے جو بات زیادہ قرینِ قیاس وہ آنے والے کل کی روشنی میں بھی ویسی ہی مستند رہے گی۔ لیکن جو کچھ آج منظرِ عام پر آ رہا ہے۔ اُس سے روگردانی بھی اچھی نہیں لگتی۔ لیکن بعض تاریخی دستاویزات ایسی ہوتی ہیں جن سے نئی تعبیریں تو جنم لے سکتی ہیں۔ لیکن اُن کے متن کو تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر کسی متن کی صحت کی بعض دوسرے عوامل بھی گواہی دیتے ہوں تو پھر اِدھر اُدھر پھسلنے کی گنجائش بھی کم رہ جاتی ہے۔

ایسا ہی کچھ برطانوی نوآبادیاتی نظام کے برصغیر میں قیام کے بارے میں آراء کے متعلق ہوا ہے۔ فکر کی اِس نئی لہر نے مختلف ادوار میں یہاں وارد ہونے والی مختلف اقوام کے بارے میں ایک نئے انداز سے سوچنے کی طرح ڈالی ہے۔

آریاؤں کی آمد سے لے کر انگریزوں کے جانے تک، ایک عام رائے تو یہ پائی جاتی تھی کہ سب حملہ آور غاصب ہیں اور یہ کہ حملہ آوروں اور نئی آنے والی اقوام نے یہاں آ کر مروجہ ثقافت کو تہس نہس کر دیا، جو کہ ان کے نزدیک بعض حوالوں سے نئی آنے والی اقوام کی ثقافت سے ارفع تھی۔ مقامیت کے اِس ارفع احساس نے تاریخ کے بہت سے عوامل کے کردار کو اگر مسخ نہیں بھی کیا تو بہت سی سچائیوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش ضرور کی ہے اور یکے بعد دیگرے ہندوستان میں داخل ہونے والی اقوام نے ہندوستان اور پاکستان کے سماج کی بُنتر میں جو کردار ادا کیا ہے اُس کی طرف

شدید مخاصمانہ رویوں کو جنم دیا ہے۔ دوسری طرف بعض اوقات نسلی قوم پرستی کو اُجاگر کرنے والے کرداروں اور محققوں نے نئی آنے والی اقوام کے ساتھ اپنی شناخت کے حوالے بعض حقیقتوں کو توڑ مروڑ کر کچھ کا کچھ بنا دیا ہے۔ اور یہ رویہ ہندوستان اور پاکستان کے محققین کا پسندیدہ چلن رہا ہے۔ ہندوستانی محقق آریاؤں کے بارے میں اور پاکستانی محقق مسلم حملہ آوروں یا ہجرت کرنے والے گروہوں کے بارے میں تعصب کی عینک چڑھائے رکھتے ہیں۔ اور اُنہیں کسی اخلاقی دائرے کے اندر لانے کی کاوش میں لگے رہتے ہیں۔

برطانوی نوآبادیاتی نظام کے نتائج و اثرات پر نظر ثانی کرنے سے پہلے ایک نظر آریاؤں اور مسلم اقوام کے بارے میں جو رویئے مستعمل رہے ہیں اُن پر بھی ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں۔

آریاؤں اور مسلم اقوام کی آمد

پہلے پہل جو بحث آریائی اقوام کی لہر درلہر آمد کے بارے میں رواج پائی وہ یہ تھی کہ آریائی اقوام حملہ آور نہیں تھیں۔ بلکہ وہ تو ایک بڑے پیمانے پر ایک قوم کی ایک خطے سے دوسرے خطے میں صرف ہجرت تھی۔ یہاں ابھی اس بات کو پس منظر میں رہنے دیتے ہیں کہ آریاؤں کا وطن مالوف کہاں تھا اور ہجرت کہاں سے ہوئی۔ کیونکہ آریاؤں کے وطن اور مقام ہجرت کے بارے میں ابھی بحث تمام نہیں ہوئی۔

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ آریائی حملہ آور نہیں تھے بلکہ وہ ایک وسیع پیمانے پر ہجرت ہی تھی جو انہیں غالباً وسط ایشیا سے اُٹھا کر ہندوستان کے علاقوں میں لے آئی۔ تو آیا جو اقوام یہاں پہلے سے آباد تھیں۔ وہ اُنہیں خوش آمدید کہنے کے لئے تیار کھڑی تھیں یہاں پھر اجنبیوں کو کیل کانٹے سے لیس دیکھ کر ایک ناگوار احساس کے ساتھ اُن سے مڈبھیڑ ہوئی۔ ایسی لڑائیوں کی داستانیں رگ وید میں جابجا رقم ہیں۔ اندر دیوتا داسیو کے بارے میں رویہ اور جنگی جنوں اِس بات کی گواہی دیتا ہے کہ آریاؤں کا لہر درلہر آنا اتنا خوش کن بھی نہ تھا، رگ وید میں لکھا ہے۔

> ’’وہ جو اِس دنیا میں اشیا کو تغیر میں رکھتا ہے جس نے کالے داسوؤں کو
> ذلیل خوار اور تباہ کیا جو دشمن کے مال پر ایسے قابض ہوتا ہے جیسے جواری

جیتے ہوئے مال پر۔ اے لوگوں وہی تو اندر ہے۔''

آپ کو معلوم ہے کہ رگ وید میں سب سے زیادہ مناجات اندر دیوتا سے منسلک ہیں اور قدیم عہدنامے کا یہوا اور اندر بالترتیب فلسطین اور پنجاب سے طوفان اور جنگ کے دیوتا ہیں۔ اگر مقامی لوگوں نے مزاحمت نہیں کی تو رگ وید کیوں جنگ کے دیوتا کے لئے رطب اللسان ہے؟

میں یہاں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ گو آریائی اقوام لہر در لہر مختلف ادوار میں پاکستان کی سرزمین میں داخل ہوئیں اور یہ بھی مان لیجئے کہ اُن کی آمد حملہ آوروں جیسی نہیں تھی یعنی وہ سکندر مقدونی ہوں، محمود غزنوی یا مغلوں کی طرح کسی منصوبہ بندی کے تحت داخل نہیں ہوئے۔ بلکہ رزق کی تلاش میں ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں ہجرت کرتے رہے اور یہ بھی کہ اُس زمانے میں علاقوں کی سیاسی خودمختاری اور حدبندی ایسی نہیں تھی جیسی کہ آج کل ہے پھر بھی جہاں آریاؤں کے غول درغول داخل ہوتے وہاں مقامی آبادی کے کچھ گروہ تو آباد رہے ہوں گے۔ جنہوں نے یا تو آریاؤں کی طاقت سے مغلوب ہو کر ہتھیار ڈال دیئے ہوں گے یا پھر لڑائی کی صورت میں مارے گئے ہوں گے۔ لیکن آثار قدیمہ کی دستاویزات کچھ نہ کچھ مزاحمت کی خبر ضرور دیتی ہے۔ گو آریا حملہ آور نہیں تھے۔ لیکن یہاں آ کر اُنہیں مقامی لوگوں کے ساتھ نبرد آزما ضرور ہونا پڑا۔ کیونکہ مقامی سطح پر سماج جس مقام پر کھڑا تھا وہ مضبوط انتظامی اور سیاسی ڈھانچے کی نشان دہی کرتا ہے۔

اب دوسرے نظریئے کی طرف آیئے۔ جو یہ ثابت کرنے پر تُلا ہوا ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب نہ صرف آریائی تھی بلکہ ویدک تھی بلکہ ازویدک تھی۔ اِس بات کا پرچار کرنے میں ایراوتھم مہادیون سب سے آگے ہے۔ لیکن عرفان حبیب نے نہایت مدلل اور مختصر پیرائے میں صرف مذہبی رجحانات کی بنا پر اس نظریئے کو رد کیا ہے۔ کیونکہ وادی سندھ سندھ کی مہروں پر جن جانوروں کی تصویریں ہیں۔ وہ آریائی مذہبی دائرے میں نہیں آتے کیونکہ وادی سندھ میں جانوروں کی پرستش ہوتی تھی اس لئے وہ لوگ (Zoomorphic) تھے۔ جبکہ آریائی دیوتا، یونانیوں کی طرح (Anthropomorphic) ہیں۔ دوسرے یہ کہ نسلی اعتبار سے بھی جس کا ذکر عرفان حبیب نے نہیں کیا وہ یہ کہ وادی سندھ کے باشندے آریاؤں سے بالکل مختلف تھے۔ اس کا ذکر میں اپنے مضمون ''پنجاب کے قدیم باشندے'' (تاریخ شمارہ نمبر 20) میں تفصیل کے ساتھ کر چکا ہوں۔

مسلم حملہ آوروں کے بارے میں ایک رائے یہ دی جاتی ہے کہ وہ اِسلام کی ترویج کے لئے یہاں آئے تھے۔اُن کے سیاسی اور معاشی مقاصد اس بات کی نفی کرنے کے لئے کافی ہیں۔

لیکن اِس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اِن تہذیبوں کے ملاپ سے ہندوستان میں ایک نئی ثقافت پروان چڑھی جس میں باہر سے آنے والے باشندوں کی اعلیٰ اقدار نے یہاں کی اقدار کو بدلنے میں مدد کی۔ بقول فراق گورکھپوری

''سرزمینِ ہند پر اقوام عالم کے فراق
قافلے آتے گئے ہندوستان بنتا گیا''

اور دوسرے یہاں پر پہلے سے بسنے والوں کی اعلیٰ اقدار نے نئے آنے والوں کو بھی رام کیا۔

نوآبادیاتی نظام ایک تاریخی جائزہ

یہ بات اپنی جگہ پر ایک تاریخی حقیقت ہے کہ زمانہ قدیم اور تاریخ کے اولین ادوار میں بھی مختلف اقوام اور ریاستوں نے نوآبادیات قائم کیں۔لیکن ہمارے سامنے نوآبادیاتی نظام کا جو دور زیرِ بحث ہے وہ سرمایہ دارانہ نظام کے تحت نوآبادیات کا قائم ہونا ہے۔اور وہ بھی اُس کا تخصیصی طور پر وہ مرحلہ جب سرمایہ دارانہ نظام سامواجی دور میں داخل ہوا۔لیکن اُس پر سیر حاصل بحث کرنے سے پہلے مختصراً سا تاریخی جائزہ لیتے ہیں۔

یونانی اور رومی نوآبادیات

ہم معلومہ تاریخ میں نوآبادیات کے قیام کو یونانی نوآبادیات سے شروع کرتے ہیں۔لیکن ان کے ساتھ ساتھ ہی یا ان سے ذرا پہلے فنقیوں (Phoenicians) نے اپنے علاقوں سے نکل کر مغرب کا رخ کیا۔ بحیرہ روم میں نوآبادیات قائم کرنے کا عمل گیارہویں صدی ق۔م میں ہی شروع ہو گیا تھا اور آٹھویں صدی ق۔م میں اپنے عروج پر تھا۔فنقیوں کے تجارتی مراکز موجودہ شام کے علاقے میں تھے۔لیکن مقامی حکمرانوں کے رویئے کی وجہ سے وہ وہاں سے نکل کر مغرب کی طرف نئے مراکز تلاش کرنے لگے۔ انہوں نے سپین کے کچھ علاقوں میں اپنے ٹھکانے

بنائے۔اور کارتھیج (Carthage) میں بھی معاشی سرگرمیوں کے لئے آ کر آباد ہو گئے۔جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ کارتھیج کو بھی ٹائر (Tyre) کے باسیوں نے آباد کیا تھا۔

ایشیاء کوچک میں یونانیوں کے علاوہ فریگیا اور لیڈیا والوں نے بھی اپنی بستیاں بسائیں۔ لیکن اس دور میں یونانیوں کا باب سب سے زیادہ قابلِ ذکر ہے۔

آدم سمتھ نے یونانیوں کے باہر نکلنے اور نوآبادیات قائم کرنے کی جو وجوہات بیان کی ہیں اُن میں سے ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ یونانی شہری ریاستیں کی علاقائی حدود اس قدر وسیع نہ تھیں اور جب آبادی میں اضافہ ہوا تو آس پاس کی ریاستوں، جو ان جیسے حالات سے گزر رہی تھیں، ان میں دخل اندازی ممکنات میں سے نہیں تھی۔ کیونکہ اپنے ہی جیسے جنگجو لوگوں کے دفاعی حصار کو مسمار کرنے کے بعد مزید ملحقہ علاقوں پر وہ قبضہ نہ کر سکتے تھے۔اس کا ایک ہی حل تھا کہ وہ شہری ریاستیں دور دراز یا سمندر پار علاقوں میں جا کر اپنے باشندوں کے لئے نئی جگہیں تلاش کریں۔آدم سمتھ بھی یہ کہتا ہے کہ ڈوریائی (Dorians) نسل کے لوگ نے جا کر اپنی نوآبادیات اٹلی اور سسلی کے علاقوں میں قائم کیں۔ کیونکہ وہاں اُس وقت یونانیوں کے حوالے سے وحشی اور غیر مذہب لوگ آباد تھے۔یہی بات وہ اہل ایونیا (Ionian) کے بارے میں کہتا کہ وہ جب وہ ایشیائے کوچک میں جا کر آباد ہوئے اور وہاں اپنی نوآبادیات قائم کیں تو وہاں کے لوگوں کی حالت بھی اٹلی اور سسلی کے باشندوں سے مختلف نہیں تھی۔

اگر ہم آدم سمتھ کے دلائل سے آگے بڑھیں تو یہ دیکھ پائیں گے کہ یونانیوں کی نوآبادیات قائم کرنے کے لئے یہ ہجرت دراصل معاشی اور سماجی عوامل کے زیراثر تھی۔یونانی شہری ریاستوں میں زمین محدود تھی اور ان کی ریت کے مطابق باپ کے مرنے کے بعد زمین بڑے بیٹے کو نہیں ملتی تھی بلکہ سب بیٹوں میں تقسیم ہو جاتی تھی۔اس طرح تقسیم شدہ زمین چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بٹ گئی۔اور زمین کے حوالے سے معاشی طور پر وہی زندہ رہا جو اس کے اسرار سے پوری طرح واقف تھا۔

وہاں نوآبادیات قائم ہو جانے کے بعد معاشی خوشحالی کے لئے تجارتی مراکز بھی قائم ہوئے جس سے سرزمین یونان کے مادر شہر (Mother City) معاشی طور پر مضبوط ہوئے اور شہری آبادی خوشحال ہو گئی۔

گو ان نوآبادیات کا مادر شہروں کے ساتھ ایک تاریخی اور ثقافتی رشتہ قائم تھا۔ اور ہر شہری ریاست کے لوگ اپنے اپنے دیوتا بھی ساتھ لائے تھے۔ لیکن آہستہ آہستہ وہ زیادہ خودمختار ہوتے گئے۔ انہوں نے حکومتی سطح پر اپنے انتظامی امور خود سنبھال لئے۔ اپنے قوانین خود وضع کرنے شروع کر دیئے وہ اپنے مجسٹریٹ خود منتخب کرتے اور ہمسائیوں سے جنگ اور امن کے فیصلے بھی خود کرتے تھے۔

اس طرح مغرب میں اٹلی سے اسپین تک اور ایشیائے کوچک کے ساحل کے ساتھ یونانی نوآبادیاں قائم ہو گئیں۔ اٹلی کے جنوب میں ایک وسیع علاقہ ان کے زیر تسلط رہا۔ اس لئے اُسے میگنا گریشیا کہا جانے لگا یعنی عظیم تر یونان اور اسی جگہ کی نسبت سے لاطینی زبان میں ہیلا (Hella) کے باشندوں کو گریسی (Graeci) یا گریکس (Greeks) کہا جانے لگا۔ جس نام سے آج تک اُنہیں زیادہ پہچانا جاتا ہے۔ فنقیوں اور یونانیوں کو اسپین اور اٹلی کی دھاتوں یعنی چاندی، تانبا اور ٹن میں دلچسپی تھی۔

ایشیائے کوچک میں جو بستیاں قائم ہوئیں۔ اُن میں میلیٹس (Miletus) کو تجارتی اور علمی مرکز کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ دنیائے مغرب کے پہلے فلسفی بھی اسی شہر میں پیدا ہوئے۔ تجارت سے بہت سی نئی راہیں کھل گئیں اور سماج میں تیزی سے تبدیلی آنے لگی۔ معاشی سطح پر یہ تبدیلی ایک بنیادی تبدیلی تھی۔ دولت کے ارتکاز کے پہلے احساس نے اس خطے میں جنم لیا۔ کیونکہ دولت نے زر کی شکل میں ایک نیا روپ اختیار کر لیا تھا۔ اس سے پہلے تجارت اشیاء کے بدلے اشیاء کی شکل میں ہوتی تھی اب (Barter) کی جگہ دھات کے سکوں نے لے لی۔ جس کی شرح حکومت کی طرف سے متعین کردہ تھی۔ یہ سکے اہل لیڈیا نے متعارف کروائے تھے دھات کی کرنسی متعارف ہونے کے بعد نہ صرف اقتصادی سطح پر بلکہ سماجی سطح پر بہت اہم تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ غریب اور امیر کا بُعد بڑھنے لگا۔ کیونکہ اشیاء کی نسبت روپے پیسے کو ذخیرہ کرنا آسان تھا۔ اور جب کسی تاجر اور کاروباری شخص کے پاس بہت دولت جمع ہو گئی تو اس کے استعمال سے اس کا اثر و رسوخ بھی بڑھنے لگا۔ اب غریب کسان بُری فصل ہونے پر قرض لینے لگا۔ یہ قرض شخصی آزادی، زمین اور گھر کی ضمانت پر ملنے لگا۔ بعض اوقات تو یہ سب کچھ ہی سلب ہو جاتا۔ گھر، زمین اور اشیاء کے ساتھ کسان خود بھی غلامی کے پھندے میں آ جاتا۔

ھیسو یڈ (Hesoid) نے اپنی مشہور تصنیف (Works And Days) جس کا ترجمہ سلیم الرحمٰن صاحب دھندے اور دیہاڑے کرتے ہیں ان حالات کی بڑی بھیانک تصویر کشی کی ہے۔ وہ کہتا ہے۔صرف چند افراد کے لئے زیادہ کو داؤ پر لگا دیا گیا ہے پیدائش کی بجائے اب دولت صاحبِ اقتدار کا معیار ٹھہری ہے پرانے زمانے کی دوستانہ ہمسائیگی نے اب دشمنی کی جگہ لے لی ہے۔ یہ دور جس کی معاشی تبدیلی نے سیاسی اور ریاستی ڈھانچے کو بھی متاثر کیا اب اشرافیہ کی جگہ (Plutocracy) دولت شاہی نے لے لی۔اور پیسے کی ریل پیل نے غریب کو غریب تر کر دیا۔ ھیسو یڈ کہتا ہے کہ غریب کی آہ و بکا اوپر تو گئی لیکن زمین سے دیوتا بھی غائب ہو گئے تھے۔جیسا کہ سلیم الرحمٰن نے بیان کیا ہے ھیسو یڈ کے خیال میں شجاعت کا دائرہ صرف میدان جنگ تک محدود نہیں بلکہ اڑیل زمین اور موسموں کی بوالعجبیوں کے خلاف کسان کا کبھی نہ ختم ہونے والا خاموش مجاہدہ بھی بہت بڑی بہادری ہے۔

رومیوں کے ہاں بھی زمین کی بہت قلت تھی۔ پہلے پہل رومی سلطنت میں مرکزی کردار زرعی زمین کی تقسیم کا تھا۔ یہ مختلف رقبوں کے حوالے سے شہریوں کے رتبے کے مطابق بٹی ہوئی تھی۔لیکن آہستہ آہستہ خاندانوں میں وسعت کے ساتھ ساتھ زمین پر یہاں بھی آبادی کا دباؤ بڑھ گیا جس کی وجہ سے رومیوں نے بھی وسطی اٹلی سے باہر نکل کر دیکھنا شروع کر دیا کیونکہ بڑی بڑی زمینوں کے مالک اپنے حصے سے ایک ٹکڑا بھی جدا کرنے کے لئے تیار نہ تھے لیکن رومیوں کی نو آبادیات ایک لحاظ سے یونانیوں سے مختلف تھی۔ کیونکہ ان کے ہاں اپنی نو آبادی کے لئے وہ تصور موجود نہ تھا جو مادر شہر سے اُسے آزاد رکھتا تھا بلکہ وہ نو آبادی میں اپنی فوجی موجودگی کے ساتھ رہتے تھے۔اور مکمل اطاعت پر یقین رکھتے تھے۔

202 ق۔م میں زمہ (Zama) کے مقام پر ھنی بال کی مکمل شکست کے بعد رومیوں نے اپنی سلطنت کو وسعت دینی شروع کی انہوں نے وسطی اٹلی سے باہر نکل کر شمالی اور جنوبی اٹلی، سپین، جنوبی گال، بلقان کی ریاستوں (Illuria) (جن میں پرانے یوگوسلاویہ اور البانیہ کے علاقے شامل تھے) شمالی افریقہ اور مشرقی بحیرۂ روم کے علاقوں میں اپنی نو آبادیات قائم کیں۔ جہاں بعد ازاں عسکری اور تجارتی مقاصد کے لئے سڑکیں بنائی گئیں۔سپین پر بھی تسلط مضبوط کیا گیا۔ کیونکہ یہاں کی افرادی قوت اور معدنیاتی وسائل کے بل بوتے پر کارتھیج نے رومیوں پر فتح حاصل

کی تھی۔اس طرح جنوب مشرق کی طرف بڑھتے ہوئے رومیوں نے مقدونیہ اور یونان کے بیشتر حصوں پر قبضہ کرلیا۔

پونک جنگوں (Punic Wars) کے بعد 146 ق۔م میں رومیوں نے نہ صرف مغربی علاقوں بلکہ بحیرہ روم کے تمام ساحلی ملکوں پر اپنا تسلط قائم کرلیا۔جن میں اب سسلی، سارڈینیا۔ مقدونیہ۔افریقہ کے علاقے۔دونوں سپین، اشیائے کوچک کے کچھ حصے۔بلقانی ریاستیں۔شام۔ مصراوران کے آس پاس شامل تھے۔

مغربی نوآبادیات نظام کے تحت، جدید دور میں نوآبادکاری کا ایک وسیع باب امریکی براعظموں کے بارے میں بھی۔چونکہ وہ ایک طویل داستان ہے۔اس لئے فی الحال اس کا ذکر کرنا مناسب نہیں ہے۔

جیسا کہ آپ جانتے تھے، حضرت محمدؐ کی وفات کے بعد خلفائے راشدین کے زمانے میں عرب فتوحات کا سلسلہ تیز تر ہوگیا ان فتوحات کے محرک عام طور پر دوعوامل کو گردانا جاتا ہے۔ایک تو نئے مذہب کی ترویج و پذیرائی اور دوسرے حفاظتی اسباب جو توسیع پذیری کے بنیادی عوامل سمجھے جاتے ہیں۔

مورخ بلاذری جہاں دوسرے عوامل کا ذکر کرتا ہے۔وہاں اُس نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ شام کی مہم کے لئے افواج جمع کرنے کے لئے حضرت ابوبکر نے مکہ، طائف، یمن، نجد اور حجاز کے لوگوں کو مقدس جنگ میں شرکت کے ساتھ مال غنیمت کی طرف بھی اشارہ کیا۔ابوتمام کی نظم اس صورت حال کو یوں بیان کرتی ہے۔

> ''تم نے صرف جنت کے لئے خانہ بدوشی کو خیرباد نہیں کہا
> بلکہ مجھے یقین ہے کہ روٹی اور کھجور کے لئے یہ سب کچھ کیا''

اِس حوالے سے چند باتیں جو محمد حسین ہیکل نے کہی ہیں وہ بھی قابل توجہ ہیں۔

> ''یہ امر تعجب خیز ہے کہ بدوی لوگ صحرائی زندگی کے عادی ہونے اور دشت نوردی میں مشغول ہونے کے باوجود شہری زندگی کے بھی بے حد دلدادہ تھے۔جب وہ صحرا سے دور ہوتے تھے تو دن رات اُس کی تعریف و توصیف کے گیت گایا کرتے تھے۔لیکن شہری زندگی میں جو سہولتیں اور

راحت و آرام کے وافر اسباب میسر تھے اُنہیں بھی وہ ہمیشہ رشک کی نظر سے دیکھتے تھے۔ شام کے دلکش مرغزاروں اور پُر فضا باغات، تاکستانوں اور وہاں کی حسین و جمیل عورتوں کے تذکرے مکہ و مدینہ اور سارے حجاز میں بکثرت لوگوں کی زبانوں پر رہتے تھے۔۔۔ جب کبھی وہاں مرغزاروں اور حسین و جمیل وادیوں کا ذکر آتا تو تعجب کے مارے سامعین کے منہ کھلے کے کھلے رہ جاتے اور بے اختیار ان کے دل میں یہ خواہش پیدا ہوتی کہ کاش انہیں بھی اپنے ملک میں یہ آسائش اور نعمتیں میسر آتیں۔۔۔"

محمد حسین ہیکل جذبہ ایمانی کے ساتھ یہ بھی سمجھتا ہے کہ "اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مالِ غنیمت کا شوق بھی کسی حد تک انہیں میدان جنگ میں لے جانے کا باعث بنا۔ عرب قبائل کی فطرت میں یہ بات داخل تھی کہ وہ مالِ غنیمت کو دیکھ کر کسی طرح صبر نہ کر سکتے تھے۔"

یہی دو عوامل انہیں شام، عراق، مصر، ایران اور بازنطینی سلطنت روما کی طرف لے گئے اور وہاں انہیں مکمل فتوحات حاصل ہوئیں۔

ان نو آبادیوں کی طرف سے آنے والی آمدنی اور مالیاتی نظام کو پہلے پہل تو اسی طرح رہنے دیا گیا۔ جیسا کہ پہلے حکمرانوں کے زمانے میں تھے بعد ازاں جزیہ اور خراج کو متعارف کرایا گیا جو مختلف علاقوں اور زمینوں کے لحاظ سے مختلف تھا۔ زمینی ٹیکس یا خراج قسطوں میں لیا جاتا تھا، جبکہ جزیہ یکدم لاگو تھا۔ کھاتے پیتے لوگ چار دینار فی کس اور اوسط آمدنی والے دو دینار اور غریب لوگ ایک دینار فی کس کے حساب سے دیتے تھے مالِ غنیمت اور قیدی جنگجوؤں کے حصے میں آتے تھے۔ جبکہ زمین سے ہونے والی آمدنی مسلمانوں پر خرچ ہوتی اور اُن کی فلاح بہبود کے لئے موقوف تھی۔

اگر یونانی، رومی اور مسلم نو آبادیات کا مطالعہ کریں تو ایک چند باتیں مشترک نظر آئیں گی جو کہ کچھ یوں ہیں:

الف۔ ان فتوحات کے محرکات معاشی تھے اور اُن کے صلے میں ہونے والے فوائد بھی معاشی خوشحالی ہی رقم کرتے ہیں۔

ب۔ ظاہر کہ جب معاشی خوش حالی کا دور آتا ہے تو تہذیب کے عالی شان نشان اپنے پیچھے چھوڑتا ہے۔ جیسے یونان میں پارتھینس روم میں کلوسیم اور مسلم دور کے عالی شان محل باغات اور مقبرے اس دور کی یادگاریں ہیں۔

ج۔ دو تہذیبوں کے ملاپ سے نئے ثقافتی روپ سامنے آتے ہیں۔ جہاں فاتح اور مفتوح اقوام ایک دوسرے سے سیکھتی ہیں۔ اگر فاتح قومیں مادی طور پر خود کو برتر نہیں گردانتی تو روحانی طور پر اعلیٰ اقدار کی پاسدار ضرور سمجھتی ہیں۔

د۔ اکثر ان حالات میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب فاتح اقوام کسی جگہ پر پہنچیں تو وہاں گنوار اور وحشی اقوام آباد تھیں۔ خواہ اسے آپ مرتدین کے خلاف جنگ ہی کیوں نہ قرار دیں۔ ایسا اب تک ہوتا چلا آ رہا ہے۔ آپ جمہوریت کا سبق بھی سکھلانے کے لئے کسی پر حملہ آور ہو سکتے ہیں۔ ایسا اخلاقی جواز پہلے بھی موجود تھا اور آج بھی ہے۔ کہیں آپ برتر مذہبی نظاموں کا سہارا لیتے ہیں اور کہیں بہتر سیاسی نظاموں کو جواز بناتے ہیں۔ پہلے میں تو خدائی دعویٰ بھی موجود ہوتا ہے۔ اس وقت ہمارے اردگرد جو جنگیں ہو رہی ہیں۔ وہ بہتر مذہبی نظاموں اور بہتر سیاسی نظاموں کے درمیان چپقلش کا نتیجہ ہیں۔ جہاں بہتر سیاسی نظام کے دعویٰ دار اپنی عسکری اور معاشی قوت کی برتری پر ہر دوسرے نظام کو چیلنج کر رہے ہیں۔

یونانی اور رومی تہذیبوں میں ایک بات مشترک تھی کہ وہ اس وقت نوآبادیات کی طرف متوجہ ہوئیں۔ جب ان کی تہذیب اپنے گردوپیش کی نسبت زیادہ تابناک اور ترقی یافتہ تھی۔ جب کہ مسلم نوآبادیات کا قیام ان سے بالکل معکوس ہے۔ مسلم تہذیب اپنی ابتدائی اٹھان پر تھی کہ اپنے زیادہ ترقی یافتہ اور پُرشکوہ تہذیبوں سے متصادم ہوگئی۔ اور جزیرہ نما عرب سے باہر اپنے مقبوضات قیام کرنے کے بعد اپنے شاندار دور میں داخل ہوئی اور مقبوضات سے ہونے والی آمدنی نے ان کو عسکری اور اقتصادی طور پر مستحکم کیا۔ جبکہ یونانی اور رومی تہذیب پہلے ہی سے ترقی کی طرف رواں تھی اور مقبوضات سے وہ مزید استحکام کی طرف بڑھیں۔

برصغیر میں نوآبادیاتی نظام کی طرف سفر

آیئے اب یورپی اقوام کی طرف سے طاری کئے جانے والے نوآبادیاتی نظام کا مطالعہ

کرتے ہیں اور خصوصاً ہندوستان میں جنگ آزادی 1857 سے پہلے انگریز کے خلاف جو نفرت تھی اُسے شاید اظہار کے وہ پیرائے نہیں ملے تھے جو 1857 کی جنگ اور اس کے بعد انگریز کے رویوں سے متعین ہوئے۔ لیکن ان رویوں میں وہ کاٹ اور اثر پذیری نہیں تھی جو روسی محققین کی تحریروں نے پیدا کی۔ لیون (Levin)، چچروف (Chicherov)، پولوسنکایا اور (Belokrenitsky) نے اپنی تحریروں میں برطانوی نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایسا سماں باندھا کہ یہاں کے گونگوں کو بھی زبان مل گئی۔ اور نوآبادیاتی نظام کو بے نطق سنانے کے بعد مغل تہذیب کی برتری کے گن بھی گائے جانے لگے۔ یہاں جو بات کی جا رہی ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ''نوآبادیاتی نظام کی شان میں کسی قصیدے کے لئے تمہید باندھی جا رہی ہے۔ بلکہ یہاں مقصود صرف یہ کہ انتہائی غیر جانبداری سے اس بات کا تجزیہ کیا جائے کہ مندرجہ ذیل سوالات کے کیا جواب ہیں۔

1- کیا نوآبادیاتی نظام تاریخ میں ناگزیر تھا؟

2- ہندوستان میں نوابادیاتی نظام سے پہلے کیسا سماج تھا؟

3- نوآبادیاتی نظام کے کیا اثرات مرتب ہوئے۔''

پہلے تو یہ طے کیا جائے کہ نوآبادیاتی نظام ہے کیا۔ بعدازاں ان سوالوں کے جواب دیئے جائیں گے۔ اس بحث میں صرف اس نوآبادیاتی نظام کا احاطہ کیا جا رہا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام کے ایک خاص موڑ پر پہنچنے کے بعد جنم لیتا ہے۔ اس سے پہلے مختلف اقوام نے دوسری قوموں کے علاقوں پر جو قبضے کیے وہ اس بحث سے خارج ہے۔ عمومی طور نوآبادی اس علاقے کو کہا جاتا ہے جہاں باہر سے آ کر لوگوں قبضہ کرلیں اور وہاں آباد ہو جائیں اور نوآبادی کے لوگوں کو خودمختاری اور سیاسی آزادی حاصل نہ ہو اور اس کے مطیع ہوں۔ اور دونوں کے رشتہ استحصالی بنیادوں قائم ہو۔ نوآبادی پر قبضے کا بنیادی مقصد صرف یہ ہو کہ سامراجی طاقت کی دولت اور خوشحالی میں اضافہ ہو اور باہر منڈی میں خام مال اور انسانی محنت کے جو دام دینے پڑ رہے ہیں اس سے کم داموں پر سہولت میسر آ سکے اور اپنی تیار اشیاء کی کھپت مقبوضہ علاقوں میں آسانی سے اور منہ مانگے داموں کے عوض ہو سکے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ نوآبادیاتی نظام سامراجی طاقتوں کی طرف ایشیا، افریقہ اور لاطینی

امریکہ کے بہت سے علاقوں کی علاقائی اور اقتصادی تقسیم کا نتیجہ تھا یہ عمل سولہویں صدی کے بعد تیزی سے مستحکم ہوا اور جس کی وجہ سے مغربی طاقتیں معاشی اور عسکری حوالے سے بہت مضبوط ہو گئیں۔ اگر ہم نوآبادیاتی نظام کو مختصراً بیان کریں تو بائیں بازو کی دانش کے حوالے سے اُس کا ذکر کچھ یوں ہوگا۔

1- نوآبادیوں پر قبضہ کرنے کے بعد نوآبادکار ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت وہاں کی اقتصادی ترقی کو ایک حد سے زیادہ بڑھنے نہیں دیتے تاکہ وہ اپنے اقتدار کو باسہولت قائم رکھ سکیں۔ سامراج نوآبادیوں پر قبضہ تہذیب سکھلانے کے لئے نہیں کرتا۔ بلکہ اقتصادی منافع کے لئے وہ اپنے اقتدار کو قائم رکھتا ہے۔

2- ٹیرف اور دوسری تجارتی پابندیوں کی پالیسی کو اپناتے ہوئے مغربی سرمایہ دار گھٹیا قسم کی اشیاء کو زیادہ منافع پر بیچتے ہیں۔

3- وہ نوآبادیات میں قائم مختلف صنعتوں کی حوصلہ شکنی کرنے کے بعد اُن کے زوال پذیر ہونے کے لئے راہ ہموار کرتے ہیں۔ وہ اپنی اشیاء کی کھپت کے لئے مقامی دستکاریوں اور روایتی اہل حرفہ کی بھی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔

4- سرمایہ دارانہ اجارہ داریاں نوآبادیاتی منڈیوں سے زیادہ سے زیادہ خام مال سستے داموں اُٹھاتی ہیں۔ خام مال پر قبضہ کرنے کے بعد بین الاقوامی منڈی میں اُس کی قیمت کا تعین بھی خود کرتی ہیں۔ تاکہ اپنی مرضی سے منافع کی شرح کو بڑھا سکیں۔

5- نوآبادیوں کو اپنی دفاعی ضرورت کے تحت استعمال کرتے ہوئے وہاں اپنے اڈے قائم کرتے ہیں۔

6- لوگوں کی محنت کو ارزاں قیمت پر خریدا جاتا ہے اور تعلیم اُن کے لئے وہ ہی روا رکھی جاتی ہے جو اُن کے کام آسکے۔

میں نے حتی الوسع یہاں وہ باتیں ایک جگہ بیان کر دیں جو مختلف ادوار میں بائیں بازو کے دانشوروں نے پاکستان میں اپنی بساط کے مطابق لکھیں یا کیں۔ اُن میں زیادہ تر عکس اُن کتابوں کا جھلکتا ہے۔ جو سوویٹ یونین میں نوآبادیاتی نظام کے متعلق چھپیں۔

نوآبادیاتی نظام کی ناگزیریت

اب یہاں یہ طے کرنا باقی ہے کہ کیا نوآبادیاتی نظام تاریخ میں ناگزیر تھا تو اُس کا سادہ سا جواب یہ ہے کہ چونکہ اب تاریخ اُس مرحلے کو طے کر آئی ہے۔ اس لئے یہ کہنا بہت آسان ہے کہ نوآبادیاتی نظام ناگزیر تھا۔

ہمارے بہت سے سادہ لوح مارکسی اس بات پر نوحہ کناں رہتے ہیں کہ یورپی اقوام اور انگریزوں کی آمد کے بعد یہاں کے سماجی اور معاشی ڈھانچے کی توڑ پھوڑ شروع ہوگئی۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا تو برصغیر ہندوستان کا اپنا سماج اقتصادی طور پر اس مقام پر پہنچ چکا تھا جہاں بعض علاقوں میں اقتصادی ترقی سرمایہ داری کی طرف پہلا قدم اُٹھا چکی تھی۔ لیکن نوآبادیاتی نظام کی آمد نے اُسے پنپنے نہیں دیا۔ اور جو کچھ تھا بھی اُس کا بھی قلع قمع کر دیا۔ اس رویئے سے اور بہت سے سوال جنم لیتے ہیں جو اس بحث میں خود بخود سامنے آتے جائیں گے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ جو شخص یہ سوال اُٹھاتا ہے کہ نوآبادیاتی یہاں آیا ہی کیوں تو وہ نہ صرف تاریخی حقائق سے منہ موڑ رہا ہے۔ بلکہ اُس کا رویہ تاریخ کے بارے میں جدلیاتی بھی نہیں ہے کیونکہ ماضی میں تاریخ جو مرحلے طے کر چکی ہے اُس سے تو اب جان نہیں چھڑائی جا سکتی ہاں البتہ کوئی ملک یا قوم مستقبل میں اپنے لئے کوئی ایسی راہ ضرور تلاش کر سکتی ہے جو آس پاس کی تاریخی حقیقتوں سے کسی دوسری باعزت ڈگر پر چل نکلیں۔ جیسے ہمارے پڑوس میں کنارہ کش ہو کر ایران اور افغانستان نوآبادیاتی نظام کے دائرہ کار میں نہیں آئے۔ اُن کی خودمختاری تو قائم رہی لیکن ترقی یافتہ اقوام سے ملاپ نہ ہونے کی وجہ سے سماجی پسماندگی کے سائے اُن پر گہرے ہوتے گئے۔ اس پسماندگی اور تیرگی کا آج بھی کھلی آنکھوں کے ساتھ مطالعہ کیا جا سکتا ہے بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ اُن تعقلات اور قدامت پسندی کے اثرات نے پاکستان کے بہت علاقوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے تو ہم یہ بات کر رہے تھے کہ نوآبادیاتی نظام کیوں ناگزیر تھا۔

یورپ میں عمومی طور پر اور برطانیہ میں خصوصاً صنعتی انقلاب کے بعد اشیاء کی پیداوار میں تیزی سے اضافہ ہوا اور جیسا کہ مارکس نے جرمن آئیڈیالوجی میں کہا ہے کہ "سترہویں صدی کے وسط سے اٹھارہویں صدی کے آخر تک چھوٹے کارخانے داری کے مقابلے میں جس کا کردار ثانوی تھا تجارت اور جہاز رانی میں تیزی سے اضافہ ہوا۔ نوآبادیاں کافی بڑی مانگ کرنے والی منڈیاں بن گئیں اور طویل لڑائیوں کے بعد الگ الگ قوموں نے اس عالمی منڈی کو اپنے درمیان

تقسیم کر لیا۔''

پھر بورژوا طبقے کی بات کرتے ہوئے کیمونسٹ مینی فیسٹو اس بات کو دھراتا ہے ''بورژوا طبقہ تمام آلات پیداوار کو تیزی سے ترقی دیتا اور آمدورفت کے وسیلوں کو بے حد آسان بناتا رہتا ہے اور ان کے بل پر تمام قوموں حتیٰ کہ انتہائی بربر قوموں کو بھی تہذیب کے دائرے میں کھینچ لاتا ہے۔ اس کے تجارتی مال کی ارزانی گولے بارود کا کام دیتی ہے جن سے مار مار کر وہ ہر دیوار چین کو گرا دیتا ہے اور ضدی سے ضدی وحشیوں کو جن کے دل سے غیروں کی نفرت کا جذبہ مارے نہیں مرتا۔ ہار ماننے پر مجبور کر دیتا ہے۔ وہ تمام قوموں کو مجبور کرتا ہے کہ وہ بورژوا طبقہ پیداوار اختیار کریں یا فنا ہو جائیں۔''

مارکس نے مندرجہ بالا پیرے میں بورژوا طریقہ پیداوار اور اُس کے دائرہ کار کی انتہائی مؤثر انداز میں تصویر کشی کی ہے۔ یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے کہ وہ بورژوا طریقہ پیداوار اختیار کریں یا فنا ہو جائیں لیکن اگر آج ہم پسماندہ ممالک کے منظر نامے کو دیکھیں تو یہ تصویر کتنی واضح ہے کہ جو قومیں بورژوا طریقہ اختیار نہ کر سکیں وہ آج ترقی یافتہ اقوام کے سامنے گھٹنے ٹیکنے پر مجبور ہیں۔ اور فنا ہو رہی ہیں۔ گو فی الحال اقتصادی سطح پر ہی سہی۔ لیکن ساتھ ساتھ سماجی طور پر بھی تنزل کا شکار ہو رہی ہیں۔ لیکن بورژوا طریقہ پیداوار اختیار کرنے والی نوآبادیاتی طاقتوں نے اپنی نوآبادیوں کو اس بات کے لئے کبھی مجبور نہیں کیا تھا کہ وہ بورژوا طریقہ کار اپنائیں۔ اس لئے یہ جملہ ذرا ڈھیلا ہے۔ یہ بات اس حد تک تو صحیح ہے کہ جہاں تک یہ طریقہ پیداوار اُن کے انتظام و انصرام میں ممد و معاون ثابت ہوتا تھا وہاں تک متعارف کروانے میں وہ ذرا بھر نہ جھجکے۔ اور چند علاقوں میں ایسی صنعتکاری بھی دیکھنے میں آئی جو اُن کے استحصالی نظام وہاں ضروری تھی لیکن اس سے زیادہ نہ وہ چاہتے تھے اور نہ ہی ایسا ہوا۔ ہاں جب مارکس یہ کہتا ہے کہ نوآبادیات اُن کی منہ بولی تہذیب کو اپنے ہاں رائج کریں تو ایک ایسی حقیقت ہے جو نہ چاہتے ہوئے بھی، نوآبادیاتی نظام کے ساتھ چپکی ہوئی ہے اور خود بخود اپنے لئے جگہ بنا لیتی ہے۔

ابھی تک ہم یہی بات کر رہے ہیں کہ نوآبادیاتی نظام کیوں ناگزیر ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ سول سوسائٹی کی داخلی جدلیات بالآخر اُسے ایک مخصوص مرحلے میں داخل کر دیتی ہے یعنی وہ اپنے دائرہ کار سے باہر نکل کر نئی منڈیاں تلاش کرتی ہے جو اُس کے زندہ رہنے کے ضروری ذرائع ہیں نئی

منڈیاں جو دوسرے علاقوں میں ہوتی ہے۔ ان علاقوں میں یا تو اُن شے کی کمی ہوتی ہے جو ایک ترقی یافتہ سول سوسائٹی اپنی ضرورت سے زیادہ پیدا کر رہی ہے۔ یا پھر وہ صنعتی طور پر پسماندہ ہوتے ہیں۔ یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ سول سوسائٹی کا ہیگل جہاں بھی ذکر کرتا ہے وہاں اُس سے اس کی مراد بورژوا سوسائٹی ہے۔

چونکہ برصغیر ہندوستان ہمارا واسطہ برطانوی نوآبادیاتی نظام سے تھا۔ اس لئے نوآبادیاتی نظام کے ناگزیر ہونے میں برطانوی پیداواری قوتوں اور صلاحیتوں کا جو کردار تھا اُس پر بھی ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ 1760 اور 1830 کے درمیان یورپ کی صنعتی پیداوار میں برطانیہ کا حصہ دو تہائی تھا اور دنیا کی پیداوار میں اس کا حصہ 1.9% سے بڑھ کر 9.5% ہو گیا اور اگلے تیس سالوں میں اس کا حصہ 19.9% ہو گیا۔ 1860 میں صورت حال کچھ یوں تھی کہ برطانیہ پوری دنیا کی پیداوار کا 53% لوہا اور 55% کوئلہ اور رنگ نائٹ پیدا کر رہا تھا۔ جبکہ اس وقت خام روئی کی کل پیداوار کا 50% اپنے تصرف میں لا رہا تھا۔ اُس وقت اُس کی آبادی دنیا کا کل 2% تھی اور یورپ کی آبادی کا صرف 10% تھی ان شماریات کی کوئی حد نہیں۔ لیکن پھر بھی یہ بتانا ضروری ہے کہ دنیا کی تجارت کا 1/5 حصہ اس کے قبضے میں تھا اور جبکہ مصنوعات میں یہ شرح 2/5 تھی۔ اور دنیا کے ایک تہائی جہازوں پر برطانوی جھنڈا لہراتا تھا۔

آر۔ ہیم (R.Hyam) کہتا ہے۔

> ''شمالی امریکہ اور روس کے میدان ہمارے غلے کے کھیت ہیں۔ شکاگو اور اوڈیسہ کے غلے گودام ہیں۔۔۔ جبکہ کینیڈا اور بالٹک کے جنگل ہمارے لئے لکڑی مہیا کرتے ہیں۔ آسٹریلشیا میں ہمارے بھیڑوں کے فارم ہیں۔ جبکہ ارجنٹائن اور شمالی امریکہ میں ہمارے بیل پلتے ہیں۔ پیرو ہمیں چاندی بھیجتا ہے اور سونا ہمیں جنوبی افریقہ اور آسٹریلیا سے آتا ہے۔ ہندوستان اور چین ہمارے لئے چائے پیدا کرتا ہے۔ جبکہ کافی، مصالحہ جات اور شکر ہمیں انڈیز سے آتی ہے۔ سپین اور فرانس ہمارے لئے انگور پیدا کرتے ہیں جبکہ بحیرہ روم ہمارے پھلوں کا باغ ہے اور کپاس جن کے لئے جنوبی امریکہ کے خطے مخصوص تھے اب دوسرے گرم علاقوں میں بھی

پیدا ہورہی ہے۔"

یہ شماریات اس بات کا اظہار ہیں کہ برطانوی طاقت اور اقتدار کس قدر مستحکم اور وسیع تھے۔

برصغیر ہندو پاکستان میں نوآبادیاتی نظام سے پہلے کا سماج

اب اس بات کا بھی جائزہ لینا ہے کہ نوآبادیاتی نظام سے قبل یا یوں کہہ لیجئے کہ مغربی دنیا کے ساتھ روابط سے ایشیا خصوصاً برصغیر ہندوستان کے ممالک کے معاشی اور سماجی حالات کیسے تھے اس بارے میں دو مختلف آراء موجود ہے۔ایک رائے تو یہ ہے کہ نوآبادیاتی نظام نے آکر ان ملکوں کے خوشحال اور ترقی پذیر معاشرے کو تباہ کردیا اور یہ کہ اس وقت ہندوستان کے کئی ایک علاقوں میں بورژوا طریقہ پیداوار کی طرف پیش رفت ہو چکی تھی۔ اس رائے کے پس منظر میں سوویٹ اور مقامی محب الوطن محققوں کا زیادہ ہاتھ ہے۔انہوں نے نوآبادیاتی نظام کے منفی پہلو کی نشان دہی کرتے ہوئے یہ بھی باور کرایا کہ مغربی قوتوں نے یہاں آکر معاشی ارتقا کا بھی اسقاط کردیا اور پہلے سے موجود ڈھانچے کا تیا پانچہ کردیا۔ میں اس رائے سے اس قدر تو ضرور اتفاق کرتا ہوں کہ نوآبادیاتی نظام نے یہاں معاشی جبر اور سماجی استبداد کا ایک نیا دور شروع کیا۔لیکن یہ بات کہ سماج بورژوا طریقہ پیداوار اور صنعتی دور میں داخل ہورہا تھا قابل فہم نہیں ہے اور نہ ہی اس کے کوئی خاص تاریخی شواہد دستیاب ہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ ہندوستان اور دوسرے ایشیائی ممالک سماجی اور اقتصادی سطح پر بہت پسماندہ تھے چند تعصبات کو چھوڑ کر اپنی جگہ بہت مستحکم ہے اور اس رائے کے حق میں بہت سی تاریخی شہادتیں موجود ہیں۔

آیئے پہلی رائے کا کچھ تجزیہ کرتے ہیں۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ سولہویں، سترہویں اور اٹھارہویں صدی تک یورپ کے بہت سے ممالک برطانیہ کو چھوڑ کر، کے معاشی حالات بڑی ایشیائی سلطنتوں سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھے۔ چلئے اس میں ہم برطانیہ کے علاوہ فرانس اور ہالینڈ کو بھی شامل کر لیتے ہیں۔ایک آدھ مثال اور بھی مل جائے گی۔اسی عہد میں چین اور ہندوستان میں خصوصاً تاجروں، دستکاروں اور پارچہ بافوں کا ایک بڑا طبقہ موجود اور وہاں کی پیداوار کی شرح دنیا کی کل پیداوار کے حساب سے حوصلہ افزا تھی۔لیکن بھاپ کے انجن اور جدید کھڈیوں نے یورپ

میں صنعتی ترقی کو جو مہمیز دی اس نے اس تناسب کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ 1750 میں برطانیہ کا حصہ دنیا کی کل پیداوار صرف 1.9% تھا۔ جبکہ ہندو پاکستان کی اس حوالہ سے شرح 24.5% تھی جبکہ چین کی 32.8% تھی تقریباً ایک سو دس سال بعد یعنی 1860 میں یہ اعداد و شمار کچھ یوں ہو گئے۔ برطانیہ 19.9% ہندو پاکستان 8.6% اور چین 19.7%۔ 1880 یعنی بیس سال بعد یہ فرق اور نمایاں ہو گیا یعنی برطانیہ 22.9% ہندو پاکستان 2.8% اور چین 12.5% پر آ گیا۔

ہیگل فلسفہء تاریخ میں ہندوستان کے باب میں کہتا ہے کہ تاریخ کسی ملک کے عوام کو اُن کی تصویر یا عکس دکھاتی ہے اور وہ یوں اُن کے سامنے ایک معروض کی شکل میں سامنے آتی ہے۔ تاریخ کے بغیر کسی بھی ملک کے عوام کا وجود زمانی حوالے سے صرف آنکھیں بند کئے ہوئے اپنے آپ میں گم رہنے کے مترادف ہے۔۔۔ پھر وہ کہتا ہے کہ تاریخی یادداشتوں کو قلم بند کرنے کے حوالے سے ہندوؤں کی کوئی تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی ایسی کوئی روئیداد جو سیاسی واقعات کی نشوونما کا ذکر کرتی ہو۔ اُس کے نزدیک سب سے پرانی ہندوستانی تاریخی دستاویزات سکندر مقدونی کے ساتھ آنے والے وقائع نگاروں کی تحریریں ہیں۔ یا بعد ازاں مسلم مورخوں نے یہاں کے حالات قلم بند کئے۔ اس لئے ہندوستان کی اولیں تاریخ کے بارے میں ہمیں جو کچھ پتہ چلتا ہے اُن کا ماخذ غیر ملکی ذرائع ہیں۔

مارکس نے اپنے مضمون ''ہندوستان میں برطانوی راج کے آئندہ نتائج'' میں اس بات کو دھرایا ہے وہ کہتا ہے سو بات یہ ہے کہ ہندوستان کی تقدیر میں مفتوح ہونا لکھا تھا اور اس کی تمام تر گزشتہ تاریخ اس کے یکے بعد دیگرے مفتوح اور زیر ہوتے رہنے کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ ہندوستان کی کوئی تاریخ ہی نہیں ہے۔ کم از کم اس کی کوئی ایسی تاریخ تو قطعی نہیں ہے جو لوگوں کے علم میں ہو۔ ہم جس چیز کو ہندوستان کی تاریخ کہتے ہیں وہ دراصل ان کے ایک کے بعد ایک آنے والے دخل اندازوں کی تاریخ ہے۔ جنہوں نے اس بے مزاحمت اور غیر تغیر پذیر سماج کی جامد و ساکت بنیاد پر اپنی سلطنتوں کی تعمیر کی۔ لہٰذا سوال یہ نہیں ہے کہ انگریزوں کو ہندوستان کو فتح کرنے کا اختیار تھا یا نہیں۔ بلکہ سوال دراصل یہ ہے کہ کیا ہم برطانیہ کے فتح کئے ہندوستان پر ترکوں یا ایرانیوں یا روسیوں کے فتح کئے ہوئے ہندوستان پر ترجیح دیں۔

جہاں تک بے مزاحمت اور غیر تغیر پذیر سماج کی جامد و ساکت بنیاد کی بات ہے۔ تو اس بات

ـ سے تو اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ ہندوستان کا سماج عرصہ دراز سے اس حالت سے باہر نہیں آیا۔ لیکن جب ہیگل تاریخی یادداشتوں کی عدم موجودگی کی بات کرتا ہے۔ تو اس کے اس حتمی جملے پر کئی سوال کیے جاسکتے ہیں۔ اور بعض مثالوں کی موجودگی میں اسے رد بھی کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ہندوستان کی وسعت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے بعض علاقوں کی تاریخی یادداشتیں موجود ہیں۔ اس سے پہلے کہ کوئی ٹھوس مثال دی جائے اس پر ایک اور پہلو سے بھی غور کیا جاسکتا ہے تمام یورپ کی تاریخ وادب پر ہومر کی تخلیقات کے گہرے نقوش ملتے ہیں۔ کیا ایلیڈ اور اوڈیسی میں جو کچھ بھی لکھا گیا وہ تاریخی طور پر مستند ہے۔ یورپی زبانوں میں جس طرح اس کے نقوش ثبت ہیں اور جس طرح وہ زبان زد عام ہے۔ کیا اس حالت میں وہ تاریخ کا حصہ نہیں لگتے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ دیو مالائی ادب ہے۔ تو کیا دیو مالائیں آسمان سے اُترتی ہے۔ اگر ایشیائے کوچک کا ایک بھاٹ ایسا تاریخی ادب پیدا کرسکتا ہے۔ تو رگ وید کے ساتھ دوسری ویدوں اور براہمنوں میں جو کچھ موجود ہے اگر وہ پجاریوں اور پنڈتوں کی داستان گوئی ہے تو اگر دس فیصد حقیقتوں پر ساری فسوں سازی کی گئی ہوگی۔ اتنا تو خیر حقیقت ہوگا۔ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رگ وید میں دس راجاؤں کی لڑائی (دس راجن یدھ) حقیقت ہے یا فسانہ؟ یہاں البتہ یونان کو یہ برتری ضرور حاصل ہے کہ اُن کے ہاں قبل از مسیح میں ہی ہیروڈوٹس اور تھوکوڈائیڈیز پیدا ہوگئے جو حقیقی طور پر مورخ تھے۔ ہندوستان میں ایسا کہیں جاکر بہت بعد میں ہوا۔ جس مورخ کے بارے میں اب میں بات کرنے والا ہوں اُس کا نام پنڈت کلہن ہے جس نے کشمیر کی تاریخ راج ترنگنی لکھی۔ اوریل شٹائن (Auriel Stein) نے راج ترنگنی کو متعارف کرواتے ہوئے بات اِن الفاظ سے شروع کی ہے:

> ''اکثر کہا جاتا ہے کہ ہندوستان اور ہندوؤں کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔ یہ بات صرف اسی صورت میں صحیح ہے کہ جب ہم تاریخ کو علم اور فن کے طور پر دیکھیں۔ لیکن بظاہر یہ بات غلط نظر آتی ہے اگر تاریخ سے مراد تاریخی نشو ونما یا اس سے متعلق مواد سے ہے۔'' کیونکہ اُس کے نزدیک ایسا مواد ہندوستان کے پرانے صحیفوں میں بہت پایا جاتا ہے۔

باشم نے بھی اس مسئلے پر بات کرتے ہوئے راج ترنگنی کی ہی مثال دی ہے جسے بارہویں صدی عیسوی میں پنڈت کلہن نے تحریر کیا۔ ایسی ہی بہت سی مثالیں بدھ مہا دمسا اور جاتک کہانیوں

سے بھی ملتی ہیں۔ لیکن ایک اور مثال ارتھ شاستر کی ہے جو براہ راست تاریخ کی کتاب تو نہیں۔ لیکن رموز جہانگیری پر جو کچھ اس کے پیراؤں میں سمایا ہے۔ ویسی مثال اس دور میں کم ہی ملتی ہے۔ کوتلیہ کون سے دور میں پیدا ہوا یہ مسئلہ ابھی حل طلب ہے لیکن ایک اندازے کے مطابق یہ کتاب 2300 سال سے لے کر 1850 سال پہلے تک لکھی گئی۔

صنعتی ترقی اور بورژوا طریقہ پیداوار

اب جہاں تک ہندوستان میں دستکاری مصنوعات کا سوال ہے تو پہلے ہی یہ بتایا جا چکا ہے کہ 1750 میں یہ اعداد وشمار بہت قابل ذکر تھے۔ لیکن صنعتی مشینری سے لاتعلقی کی بنا پر آہستہ آہستہ یہ شرح کم ہو کر 1880 میں 2.8% رہ گئی۔

بعض سوویٹ مصنفوں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا کہ بیسویں صدی کے وسط تک ہندوستان کو سرمایہ دارانہ پیداوار میں طوفانی ارتقا کا تجربہ نہیں ہوا تھا۔ نہ ہی زراعت میں مستقل اور غیر مستقل سرمائے کے درمیان تناسب میں کوئی نمایاں تبدیلی رونما ہوئی تھی۔ محنت کی کارگزاری کی شکل میں صنعت کا غلبہ مختلف طریقے یعنی باہر سے آئی ہوئی مشینری کے رائج ہونے سے کیا گیا تھا۔

دوسرے یہ کہ اٹھارہویں صدی کے شروع میں قدرے محدود مقامی منڈیاں آپس میں ملنے سے اشیائے صرف کے لئے نسبتاً بڑی منڈی قائم کرنے کے آثار موجود تھے۔ لیکن ایسا ہو نہ سکا۔ ہاں البتہ یہ ضرور ہوا کہ بعض مصنوعات کے پیداواری مراکز اور منڈیاں عالمی سرمایہ داری کے دائرہ کار میں آ گئیں۔ جو کہ برطانوی نوآبادیاتی نظام کے حوالے سے روبہ عمل ہوا تھا۔ لیکن بڑی صنعت کاری اور پرولتاریہ کا پیدا ہونا ابھی بہت دور کی منزل تھی۔ یہاں ماہرین سماجی علوم ایک اور سوال اُٹھاتے اور وہ بھی اپنی جگہ بہت اہم ہے۔ جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے کہ سرمایہ دارانہ تعلقات کے ابتدائی اجزا نوآبادیاتی معیشت کی گہرائیوں میں سے ابھرے ان اجزا کی موجودگی سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہندوستان استعماریت پسندوں کے زیر حکومت نہ ہوتا تو بہت ممکن ہے کہ اس نے جاپان کی طرح سرمایہ دارانہ ارتقا کی خود اپنی ہندوستانی شکل اختیار کی ہوتی اور اس کا سبب عالمگیر معاشی قوانین کے عوامل ہوتے؟

اِس سے متعلق اور بہت سے سوالوں کے ساتھ یہ سوال اس لئے بھی بے معنی ہے کہ ہم جو کچھ تاریخ کا حصہ بن گیا اُس کو نظرانداز کرنے کے بعد ہم صرف ایک مفروضہ پر ہندوستان کی صنعتی ونشوونما کی عمارت کھڑی کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ہندوستان میں سرمایہ دارانہ تعلقات کے اجرا کو برطانوی سرمایہ داری کے حوالے سے ہی دیکھا جاسکتا ہے۔

جیسا کہ چیچروف کہتا ہے کہ سولہویں صدی سے اٹھارہویں صدی تک مقامی صنعت ہاتھ کی کھڈیوں سے دھاگا اور کپڑا بنانے، بناسپتی گھی، شکر بنانے، ٹوکریاں بنانے، چاول صاف کرنے اوراس طرح کی چھوٹی موٹی دستکاریوں پر مشتمل تھی۔ جو کہ گاؤں یا مقامی آبادی کی ضرورتوں کو پورا کرتی تھی۔

بڑی صنعتوں کا قیام ہندوستان میں انیسویں صدی کی دوسری دہائی میں ہوا۔ سوتی کپڑے کا پہلا کارخانہ کلکتہ میں 1818 میں قائم ہوا۔ جبکہ بمبئی میں سوتی کپڑے کی پہلی مل پارسیوں نے 1854 میں قائم کی۔ 1877 کے بعد کپڑے کے کارخانے ناگپور، احمد آباد اور شولا پور میں بھی قائم ہونا شروع ہو گئے۔ پہلی جنگ عظیم میں کپڑے کے کارخانوں کی پیداوار میں بہت اضافہ ہوا۔ کیونکہ فوجیوں کے لئے کپڑے کی ضرورتوں میں اضافہ ہو گیا تھا۔

بیسویں صدی کے آغاز یعنی 1900 میں ہندوستان میں کپڑے کی چھوٹی بڑی ملوں کی تعداد 193 تھی۔ جن میں 40,124 کھڈیاں (Looms) اور 49,45,783 تکلے کام کر رہے تھے ان ملوں میں کام کرنے والوں کی تعداد 1,61,189 تھی جبکہ 1943 میں 200,890 کھڈیاں اور 10,130,568 تکلوں پر مشتمل 401 ملیں کام کر رہی تھیں۔

اس طرح پٹ سن کا پہلا کارخانہ بنگال میں سیرام پور کے نزدیک رشرا میں 1855 میں قائم ہوا لیکن پھر بعدازاں ان میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا اور 1891 میں بنگال میں پٹ سن کے حوالے سے 8000 کھڈیاں کام کر رہی تھیں۔ جبکہ 38-1937 میں ان کی تعداد 66,705 ہو گئی۔

لوہے اور فولاد کی صنعت کی طرف کپڑے کی صنعت کے بعد دھیان دیا گیا۔ پہلے پہل 1830 میں ارکوٹ میں کارخانہ چلانے کی کوشش کی گئی۔ لیکن یہ کامیابی سے ہمکنار نہ ہوئی۔ کامیابی کے ساتھ چلنے والا پہلا کارخانہ جھریا میں کوئلے کی کانوں کے قریب ''براکر آئرن ورکس

کے نام سے بنگال سٹیل اینڈ آئرن کمپنی نے 1874 میں قائم کیا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں اس کی پیداوار 35000 ٹن سالانہ تھی اس سلسلے کا دوسرا بڑا اقدم ٹاٹا کمپنی کے قیام کے بعد اٹھایا گیا۔ جے۔این۔ٹاٹا نے اس کی تعمیر کا کام 1908 میں شروع کیا۔ پگ آئرن کی پیداوار 1911 اور فولاد کی پیداوار ہندوستان 1913 میں اسی کارخانے سے شروع ہوئی 1916 میں پہلی جنگ عظیم کی وجہ سے پیداوار عروج پر پہنچ گئی۔

یہاں ہم نے اُن چند بڑی بڑی صنعتوں کا ذکر کیا ہے جو انگریز کے آنے کے بعد ہندوستان میں قائم ہوئیں۔ اس سے پہلے ان کا ذکر کہیں نہ تھا۔

ان صنعتوں کے قیام کے ساتھ ساتھ جہاں ہندوستان میں بہت اہم تبدیلیاں آئیں وہاں کارخانوں کی تعداد بڑھنے کے ساتھ ٹریڈ یونین کی کاروائیوں میں بھی خاطر خواہ اضافہ ہوا۔ 1938 میں ٹریڈ یونینوں کی تعداد 188 تھی جبکہ ان کے رجسٹرڈ اراکین 3 لاکھ 64 ہزار کے قریب تھے۔ یہی وہ تبدیلی تھی جس کی بنا پر مارکس نے کہا تھا:

> ''یہ صحیح ہے کہ ہندوستان میں سماجی انقلاب لانے کے سلسلے میں انگلستان کے محرکات ذلیل ترین تھے اور اُس کا اِن ذلیل مفادات کو ہندوستان پر ٹھونسنے کا طریقہ بھی بہت احمقانہ تھا۔ لیکن سوال دراصل یہ نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا ایشیا کی سماجی حالت میں ایک بنیادی انقلاب لائے بغیر انسانیت اپنی تقدیر کی تکمیل کر سکتی ہے اگر نہیں کر سکتی تو انگلستان کے جرائم خواہ کچھ بھی کیوں نہ ہوں اس نے بہر حال اس انقلاب کو لانے میں تاریخ کے غیر شعوری آلہء کار (Unconcious Tool of History) کا کام انجام دیا ہے۔''

برصغیر ہندو پاکستان کے بہت سے مارکسیوں کے برعکس مارکس کو نوآبادیاتی نظام سے پہلے ہندوستان کے جابر و ساکت سماج میں کوئی رمق دکھائی نہیں دیتی اور نہ ہی اُس سماج سے کوئی ہمدردی ہے مارکس کہتا ہے:

> ''لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ یہ پرسکون ومعصوم (ہندوستانی) دیہی برادریاں بھلے بے ضرر ہی کیوں نہ معلوم ہوں۔ لیکن وہ ہمیشہ سے مشرقی

استبدادیت کی ٹھوس بنیاد رہی ہیں اور انہوں نے ہمیشہ انسانی ذہن کو حتی الامکان تنگ ترین دائروں میں قید رکھا اور اس طرح اُسے توہم پرستی کا بے بس آلہء کار اور روایتی قاعدے اور قانون کا غلام بنایا اس طرح اسے تمام عظمت وشان اور تاریخی توانائیوں سے محروم رکھا ہے۔ہمیں اس وحشی خود پسندی کو نہیں بھولنا چاہئے۔ (Barbarian Egotism) جو کسی حقیر سے پارہ زمین پر اپنی توجہ مرکوز کر کے سلطنتوں کی بربادی، ناقابل بیان ظلم وستم اور بڑے بڑے شہروں کی پوری آبادی کے قتل عام کا نظارہ نہایت اطمینان قلب کے ساتھ دیکھتی تھی۔ ان چیزوں کو فطری مظاہر اور واقعات سے زیادہ اہمیت نہیں دیتی تھی۔۔۔ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ اس وقار سے عاری جامد وساکن اور بے مصرف زندگی نے ،اس انفعالی قسم کے وجود نے دوسری طرف ہندوستان میں وحشیانہ، بے مقصد اور بے لگام تخریبی قوتوں کو بھی جنم دیا اور خود قتل وخون کو ہندوستان میں ایک مذہبی رسم بنادیا۔''

مارکس نے ہندوستان کی مذہبی رسوم کا اچھی طرح مطالعہ کیا تھا۔ چونکہ زیادہ تر آبادی ہندوؤں پر مشتمل تھی۔اس لئے وہ مثالیں بھی زیادہ ہندو مذہبی رسوم کی دیتا ہے۔جنوب میں ایسی رسوم کا رواج تھا جہاں انسان کی قربانی کو جانور کی قربانی پر ترجیح دی جاتی تھی۔ نچلی ذاتوں میں اس کے انتہائی بھیانک منظر دیکھنے میں آتے تھے۔ جو اونچی ذاتوں اور برہمنوں نے ان کے لئے روا رکھے ہوئے تھے۔نیل گری میں بسنے والے تودا اور وسطی ہندوستان کے بنجاروں کے ہاں ایک عجیب وغریب رسم پائی جاتی تھی۔وہ بچوں کو زمین میں آدھا دبا کر اوپر سے مویشی دوڑاتے تھے۔ اس طرح ایک اور علاقے میں وہ بچے کو گھر گھر لے کر پھرتے تھے اور ہر دروازے پر اس کی ایک انگلی کاٹ دی جاتی حتیٰ کہ خون کی کمی کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جاتی اور اس کا خون بانس کی نالی میں جمع کرلیا جاتا۔تنجور میں ہر جمعہ کی شام مندر میں ایک بچے کی قربانی دی جاتی تھی۔ 1830 میں بسخار کے راجہ نے ایک وقت میں 25 آدمیوں کی قربانی دی۔ پونا میں ہر سال جب ستارہ کا راجہ پرتاب گڑھ کا دورہ کرتا ایک بوڑھی عورت قربان کردی جاتی۔ بانجھ عورتیں اپنا پہلا بچہ کسی دیوی

یا دیوتا کے قربان کرنے کے لئے تیار رہتیں۔ سات یا نو سال کی عمر میں پہلا بچہ دریائے گنگا میں مگرمچھوں کی خوراک بنا دیا جاتا۔(Michael Edwards)(Philip Wood Craft)۔
ستی تو ان کے مقابلے میں کم تر درجے کی رسم تھی۔ جسے انگریز نے قانوناً منع کر دیا تھا۔

مغل اشرافیہ اور بادشاہ اپنی دھن میں مگن تھے۔ برنیر اور منوچی کے بیان کے مطابق اکبر کے لئے ہر سال ایک ہزار ملبوسات کے جوڑے تیار ہوتے بادشاہ کے خوراک کا خرچ یومیہ 50,000 روپے تھا۔ جبکہ حرم کے اس سے علیحدہ 30,000 روپے مخصوص تھے۔ ایک درباری کے گھوڑے کے نتھنوں پر عرقِ گلاب ملا جاتا تھا۔ شاہجہان آگرہ اور دہلی میں 2 لاکھ سے تین لاکھ تک گھوڑے رکھتا تھا۔ جبکہ ہاتھیوں کی تعداد 8 ہزار سے 9 ہزار تک تھی۔ ہر امیر کی ایک سے زیادہ بیویاں تھیں اور ہر بیوی کے لئے 10 سے 100 اپنی حیثیت کے مطابق خدمتگار ہوتے تھے۔

ہم یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسی مثالیں تو یورپی ریاستوں کے ہاں بھی مل جائیں گی۔ ہاں یہ سچ ہے۔ لیکن ہمارے ہاں یہ عمل یہیں آن کر رُک گیا اور ہم نے اس صنعتی دور میں قدم نہیں رکھا۔ جس نے ایسا فرسودہ نظام جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا ہو اور جس کی باقیات آج بھی ہمیں گھن کی طرح کھا رہی ہیں اور مقتدر طبقے اس نظام کو بچانے کے لئے آخری جنگ لڑ رہے ہیں۔ ہمارے ہاں اب بھی اتنی سکت نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے بین الاقوامی دباؤ ڈبلیو۔ٹی۔او (WTO) اور عالمگیریت ایک مرتبہ پھر اپنا کردار ادا کرنے کے لئے ہمارے بند دروازے کھٹکھٹائے۔

اوپر جو کچھ بھی بیان کیا گیا ہے۔ اگر میں اسے اسی طرح سمجھا ہوں جس طرح کہ مارکس نے لکھا ہے تو جس ''وحشی خود پسندی'' کا شکار ہندوستان کے عوام کو کیا گیا ہے۔ وہ وحشی خود پسندی اُن کے اختیار سے ماورا تھا۔ ایسی کرداری صفات کا چناؤ انہوں نے خود اپنے لئے تو کیا نہیں تھا وہ اسی نظام کے جبر کا شکار تھے جن معاشروں کے لئے ہیگل نے کہا ہے کہ وہاں صرف (Despot) ہی بااختیار ہوتا ہے اس کے علاوہ آزادی یا اختیار کسی کے حصے میں نہیں آتا ہے۔ لیکن مارکس نے اس کی وضاحت نہیں کی۔ جیسا کہ نوآبادیاتی نظام کی آمد کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ ہندوستان کو تو مفتوح ہونا ہی تھا۔ یہ جملہ زیادہ بامعنی ہے اور تاریخی حقیقت کی بہتر انداز میں ترجمانی کرتا ہے۔

ہندوستان میں نوآبادیاتی نظام کے اثرات

ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ آیا برطانوی نوآبادیاتی نظام پہلے سے قائم نظام کا قلع قمع کر سکا اور اس

کی جگہ دوسرے ترقی پسند یا جیسا کہ مارکس کہتا ہے حیات بخش (Regenerative) نظام کو لاگو کر سکا۔

مارکس کہتا ہے:

''انگلستان کو ہندوستان میں ایک ہی سلسلے کے دو مشن انجام دینے ہیں: ایک تخریبی اور دوسرا حیات بخش۔ قدیم ایشیائی سماج کو ختم کرنا اور ایشیا میں مغربی سماج کے لئے مادی بنیادی فراہم کرنا۔''

میرے خیال میں یہ دونوں کام ہی ادھورے رہ گئے نہ تو پرانے نظام کا مکمل طور پر خاتمہ ہو سکا اور نہ ہی نیا نظام پوری طرح اس کی جگہ لے سکا۔ یہ بات برصغیر کے تمام ملکوں کے حوالے سے سچ ہے، اور اس بات کا احساس مارکس کو بھی تھا۔ اس نے یہ بھی کہا تھا کہ حیات نو بخشنے کا کام کھنڈروں اور خرابوں کے ڈھیر کے پیچھے مشکل سے دکھائی دیتا ہے تاہم یہ کام شروع ہو گیا ہے۔ مارکس کی نظر میں مثبت اثرات کچھ یوں ہے:

1- ہندوستان کا سیاسی اتحاد، جو آج عظیم مغلوں کے زمانے سے کہیں استوار اور وسیع ہے۔ ہندوستان کے حیات نو پانے کی اولیں شرط تھا۔ اب یہ تار برقی کے ذریعے اور زیادہ مستحکم اور پائیدار بنے گا۔

2- برطانوی سارجنٹ کی تربیت اور ضابطے کے تحت پریڈ سے تیار شدہ دیسی فوج۔ پہلی لازمی شرط تھی اس بات کی کہ ہندوستان خود اپنے زورِ بازو سے آزادی حاصل کرے۔

3- آزاد اخبار نویسی۔

4- زمین داری اور رعیت داری نظام کی نجی ملکیت۔

5- تعلیم جس سے ایک نیا طبقہ ابھر رہا ہے۔ جو حکومت کرنے کی اسپرٹ سے سرشار ہے۔

6- بھاپ جس کی بدولت ہندوستان کا یورپ کے ساتھ رسل و رسائل کے باقاعدہ سلسلے نے اہم بندرگاہوں کو جنوب مشرقی سمندر کی تمام بندرگاہوں سے منسلک کر دیا ہے۔

7- ریلوں کا نظام ہندوستان میں واقعی جدید صنعت کا پیش رو ثابت ہوگا۔ ریلوے کے نظام سے جو جدید صنعت ابھرے گی اس سے محنت کی تقسیم کے موروثی نظام کو ختم کرنے میں مدد ملے گی۔

یہ عجیب اتفاق کہ غالب نے بھی کم و بیش انہی برطانوی اثرات کا ذکر کیا ہے جو مارکس کے

زیرِ غور آئے۔ وہ برطانوی اداروں کی تعریف کرتا ہے۔ یاددہانی کے لئے یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مارکس اور غالب ہمعصر تھے۔ اپنے دوست علی بخش رنجور کے نام ایک خط میں غالب نے لکھا ہے۔ کلکتہ ایک بارونق اور خوبصورت شہر ہے۔ اس خط میں یہ بھی کہا ہے کہ یہاں ہر پیشے کے کاریگر موجود اور آپ بازار سے تقدیر کے علاوہ سب کچھ خرید سکتے ہیں کلکتے کی خاک پر بیٹھنا تخت پر بیٹھنے سے بہتر ہے۔ اور یہ بھی کہا کہ اگر خاندان مسائل کے بارے میں اس قدر تشویش نہ ہوتی تو سب کچھ چھوڑ کر یہیں کا ہو رہتا۔

اپنی ایک فارسی غزل میں یوں گویا ہوتے ہیں:

انگریزوں نے ایسے قوانین اور آئین کا اجرا کیا ہے جو پہلے سننے میں نہیں آیا۔ فنون میں فنکاروں نے وہ کمال حاصل کیا ہے کہ اپنے بزرگوں کو پیچھے چھوڑ گئے ہیں۔ آئین کی پاسداری اسی قوم کا حق ہے۔ ان سے زیادہ ملک کے انتظام وانصرام کو کوئی نہیں جانتا۔ انہوں نے حکومت اور انصاف کے بل پر ہندوستان میں قانون کی عمل داری کو سو گنا بڑھا دیا ہے۔ لوگ پتھر سے آگ جلاتے ہیں۔ جبکہ انگریز تنکے (دیا سلائی) سے آگ پیدا کرتے ہیں انہوں نے پانی کو رام کر لیا ہے اور اس سے کشتیاں اور جہاز چلتے ہیں۔ بھاپ سے جو جہاز چلتے ہیں اُن کے آگے پانی اور طوفان بے بس نظر آتے ہیں۔ انہوں نے الفاظ کو پر لگا دیئے ہیں تمہیں اس بات کا پتہ ہے کہ ایک پیغام چند لمحوں میں 200 میل دور پہنچ جاتا ہے وہ ہوا (گیس) کو آگ لگا دیتے ہیں جو کوئلوں کی طرح جلتی ہے۔ اُن کے دستور میں سینکڑوں دساتیر سموئے ہوئے ہیں۔ اُن کے دستور کے سامنے باقی دساتیر المینک (Almanac) لگتے ہیں۔ اے میرے دوست کیا تمہارے دستور میں بھی ایسی ہی عمدہ باتیں ہیں۔ مردہ لوگوں کی پوجا کرنا وقت گزاری کے لئے اچھا نہیں ہے کہ تمہیں نظر نہیں آتا کہ تمہارا دستور محض لفاظی ہے۔

مجھے یہاں یہ بات نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑ رہی ہے کہ ہمارے بہت سے دوست جو مارکسیت کا دم بھرتے ہیں اور سچے مارکسی ہونے کے دعویٰ کرتے ہیں اور اس حوالے سے اپنے پیروں پر پانی نہیں پڑنے دیتے۔ پھر بھی یہ ماننے کے لئے تیار نہیں ہوتے کہ نوآبادیاتی نظام خود تاریخی مادیت کے حوالے سے ایک ناگزیر مرحلہ تھا اس لئے مارکس نے اُس کی خرابیاں تو گنوائی ہیں لیکن اُس پر کوئی اخلاقی تعزیر نہیں لگائی میں سمجھتا ہوں کہ جدلی مادیت کی فہم رکھنے والے مارکس

کے اس شعور کو عقلی طور پر تسلیم کرتے ہوئے تاریخ کے اس مرحلے کی ناگزیریت کو بھی تسلیم کریں گے۔ ورنہ وہ میکانکی عادیت کا شکار ہو جائیں گے جب کبھی مارکس کو اس حوالے سے زیر بحث لایا جاتا ہے تو وہ یہ اخذ کرتے ہیں کہ شاید ایسا کرنے والا منحرف ہو گیا ہے۔ ان کی اس دماغی حالت پر صرف افسوس کیا جا سکتا ہے۔

مارکس یہ سمجھتا کہ ہندوستان کی نیم وحشی اور نیم متمدن سماج کو توڑنے کے لئے انگریزی دخل اندازی نے سماجی انقلاب کا کام سرانجام دیا۔

وہ کہتا ہے:

> ''انگریزی دخل اندازی کی وجہ سے کتائی کرنے والا تو ہو گیا لنکا شائر کا اور جلاہا بنگال کا، یا پھر اُس نے ہندوستانی کتائی کرنے والے اور جلاہے دونوں ہی کا پتہ کاٹ دیا۔ اور اس طرح ان چھوٹی چھوٹی نیم وحشی اور نیم متمدن برادریوں کی اقتصادی بنیاد پر وار کر کے ان کو توڑ پھوڑ کر برابر کیا اور اس طور پر انگریزی دخل اندازی ایشیا کے سب سے بڑے۔ بلکہ سچ پوچھیے تو واحد سماجی انقلاب کو بروئے کار لائی۔''

یہ بات اپنی جگہ سچ ہے۔ کیونکہ جب نو آبادیاتی نظام نے مشرق کا رخ کیا اور بورژوا طریقہ پیداوار کے بل بوتے پر جب ایک زیادہ ترقی یافتہ سماج ایک پسماندہ سماج کے ساتھ متصادم ہوا تو اس کے مندرجہ ذیل اثرات اور نتائج سامنے آئے۔

1- مشرقی ممالک کو اپنی پسماندگی کی وجہ سے مفتوح ہونا ہی تھا یہ بات مارکس بھی کہتا ہے اور اس سے پہلے ہیگل نے بھی یہ بات کہی تھی کہ ایشیائی سلطنتوں کی تقدیر میں یورپ کے ہاتھوں مطیع ہونا لکھا ہے۔

2- مارکس اور اینگلز ہندوستان کے جامد اور پرسکوت معاشرے کی وحشی خود پسندی، بے چارگی اور بے اختیاری کو اچھے الفاظ میں یاد نہیں کرتے۔ بلکہ اُسے نیم وحشیانہ اور نیم متمدن معاشرہ کے نام سے پکارتے ہیں۔

3- یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مغربی رابطوں نے ہندوستان کی ترقی میں ایک لاشعوری آلہ کار کا کام سرانجام دیا۔ لیکن مارکس کی خواہش کے مطابق اُسے بورژوا نہیں بنایا۔ بلکہ بورژوا

اجناس کے دائرہ کار میں لے آئے اور اُسے بین الاقوامی منڈی کا حصہ بنا دیا اور جہاں ممکن ہو سکا وہاں پر اپنے مفاد کے لئے چھوٹی صنعتوں کے قیام کے لئے پیش رفت بھی کی۔ انیسویں صدی کے آخری عشرے میں کچھ ایسی سرگرمیاں دیکھنے میں آئیں جنہیں موجودہ پاکستان میں صنعتی اداروں کے قیام کی طرف پہلا قدم کہا جا سکتا ہے۔ اس سے پہلے موجودہ ہندوستان میں اولین صنعتوں کے قیام کی بات کی جا چکی ہے۔ لاہور میں بیسویں صدی کے آغاز میں دو ٹیکسٹائل ملوں کی تعمیر شروع ہوئی اور اس دوران لاہور میں ہی سب سے بڑی ریلوے ورکشاپ پر کام شروع ہوا۔ 1904 میں یہاں کام کرنے والوں کی تعداد پانچ ہزار تھی۔ کراچی میں طباعت۔ کھالیں صاف کرنے۔ تیل کی ملوں اور کیمیائی فیکٹریوں میں کام شروع ہو چکا تھا۔ اس طرح خام مال نکالنے کے لئے کوئلے کی کانوں میں بھی ابتدائی نوعیت کا کام شروع ہوا۔ 1913 میں جب راولپنڈی میں اٹک آئل کمپنی کے تحت ریفائنری لگائی گئی۔ لیکن ان میں 75% سے زیادہ سرمایہ ہندو۔ سکھوں اور انگریزوں کا لگا ہوا تھا۔ بہر حال ریلوے نے یہاں پرولتاری شعور کو جنم دیا اور زیادہ تر ٹریڈ یونین راہنما بھی ملکی سطح پر یہیں پروان چڑھے۔ ان میں مرزا ابراہیم فضل الٰہی قربان اور وی وی گری کے نام قابل ذکر ہیں۔

4- برصغیر میں شخصی اور انسانی حقوق، عدالتوں تک رسائی، بالغ حق رائے دہی کا ابتدائی خاکہ بھی نوآبادیاتی نظام آنے کے بعد تیار ہوا۔ اور جدید ابتدائی تعلیمی ادارے بھی قائم ہوئے۔ 1869 میں گورنمنٹ کالج لاہور اور 1882 میں پنجاب یونیورسٹی قائم ہوئی۔ جبکہ 1917 میں باقی ملک میں تعلیمی اداروں کی حالت کچھ یوں تھی:

یونیورسٹی	کالج	طالب علم
کلکتہ	58	26,618
بمبئی	17	8001
مدراس	53	10216
پنجاب	24	6558
الٰہ آباد	33	7807

انہی تعلیمی اداروں میں ابتدائی اور اعلیٰ سطح پر قائداعظم، نہرو، پروفیسر اے ایس بخاری

پطرس، فیض احمد فیض، پروفیسر سراج الدین، ڈاکٹر تاثیر، ڈاکٹر عبدالسلام، کرار حسین اور دوسرے لوگوں نے تعلیم کے مراحل طے کئے۔

5- نوآبادیاتی اداروں اور تعلیم کی وجہ سے باقاعدہ جماعتی بنیادوں پر سیاسی عمل شروع ہوا (Allan Octavian Hume) ایلن اوکٹوین ہیوم کی ہی تحریک پر دسمبر 1885 میں انڈین نیشنل کانگریس کا پہلا اجلاس بمبئی میں ڈبلیو۔سی۔بینرجی (W.C.Bonnerjea) کی صدارت میں ہوا۔اور 1906 میں مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ان جدید افکار سے اہل ہندوستان کے بس ہونے کا مطلب نفی کی صورت میں برآمد ہوا۔اور اہل انگلستان کو آزادی کے مطالبے کے آگے سر جھکانا پڑا۔جو اختیار کی طرف ایک بڑا اقدم تھا۔

6- مارکس اور اینگلز کے آپس کی خط وکتابت میں ہندوستان کی جنگ آزادی کے لئے زیادہ بغاوت (Revolt) کا لفظ استعمال کیا ہے بلکہ اینگلز نے تو اس جنگ کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے ایسی زبان استعمال کی ہے جیسے کہ وہ خود فتح سے ہمکنار ہو رہا ہے اور ایسا بھی محسوس ہوتا جیسا کہ وہ خود انگریزی فوج کے کمان دار کی حیثیت سے ہدایات دے رہا ہو۔

7- وحشی خود پسندی اور عافیت پسندی سے نکلنے کا احساس بھی انیسویں صدی میں اردو ادب کے عظیم شاعروں میں ملتا ہے جو اختیار یا آزادی (ہیگل کی اصطلاح) کی طرف سفر کا آغاز تھا۔ میر اور غالب کے کلام میں یہ شعور بدرجہ اتم موجود ہے۔میر کہتا ہے:

شہاں کی کحل جواہر تھی خاکِ پا جن کی
اُنہی کی آنکھوں میں پھرتی سلائیاں دیکھیں

برہمی حال کی ہے ساری میرے دیوان میں
سیر کر تو بھی یہ مجموعہ پریشانی کا

جن بلاؤں کو میر سنتے تھے
اُن کو اس روزگار میں دیکھا

غالب کے ہاں خودشعوری کا یہ عمل کمال کی حد تک پہنچا ہوا ہے:

گلشن کا کاروبار برنگ دِگر ہے آج
قمری کا طوق حلقہ بیرون در ہے آج

وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
اُٹھیے بس اب کہ لذتِ خواب سحر گئی

اب مادیت کی طرف اشارہ ملاحظہ ہو:

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینہ باد بہاری کا

کتابیات

1. Chichevov,A.I., *India Economic Development in The 16th-18th Centuries* PPH Lahore 1976.
2. Belokrenitsky,V.Ya, *Capitalism in Pakistan* Patriot Publishers N. Delhi-1991.
3. Griffith,R.T.H(Translated), *The Hymns of the Rgveda* Motilal Banarsidass Delhi-1976.
4. Haib, Irfan, *The Indus Civilization* Fiction House Lahore 2004.
5. Mirza,A.S., *Quarterly Tarikh 20th Issue* Fiction House Lahore 2004.
6. Gibbon,E., *The Decline and Fall of The Roman Empire,* (Abridged Edion) Penguin Books U.K. 1983.
7. Ehrenberg,V. *From Solon To Socrates* Methuen & Co London 1986.
8. Robinson,C.E., *The History of Greece.* N.Y. 1990.
9. Nagle,D.B., *The Ancient World.* New Jersey, 1996.
10. Adam, Smith., *The Wealth of Nations,* The Modern Library N.Y. 1965.

11. Hesiod, *Works and Days,* OUP, 1982.

12. Hitti, Philip.K., *History of The Arabs,* Macmillan London 1986.

13. Ali, Ameer., *The Spirit of Islam,* Islamic Book Service Lahore 1989.

14. Marx, Karl. Engles, F. *Selected Works (Vol.I)* Progress Publishers Moscow, 1975.

15. Kennedy, Paul. *The Rise and Fall of the Great Powers,* Services Book Club, Lahore 1995.

16. Hyam, R., *Birtian's Imperial Century 1815-1914* London 1975.

17. Hobsbawm,E.J., *The Age of Capital 1848-1815* London 1975.

18. Bairoch, P., *International Industrialization Levels From 1750 to 1980, Journal of European Economic History* (11) 1982.

19. Hegel,G.W.F., *The Philosophy of History* N.Y. 1991.

20. Dutt,R.P., *India Today,* Book Traders Lahore 1979.

21. Pannikar,K.M., *Asia and Western Dominance,* London, 1954.

22. Aziz,K.K., *The British In India.* National Commission on Historical and Cultural Research Islamabad, 1976.

23. Hasan, Sibte., *The Battle of Ideas in Pakistan,* PPH, Karachi, 1986.

24. Jathar,G.B., Beri,S.G., *Indian Economics Vol II,* OUP. Madras 1949.

25. Sapre,B.G., *The Growth of Indian Constitution And Administration,* B.G.Sapree Sangli, 1929.

26. Kuznetsov,Y.D., *An Outline of Social Development Part II, Capitalist Society.* Progress Publishers Moscow.

27. Basham A.L., *The Wonder That Was India,* Rupa & Co N. Delhi 1993.

28. Kalhana, Translated by M.A.Stein, *Raja Tarangini.* Verinag Publishers, Mirpur (A.K) 1991.

29- محمد حسین ہیکل، ابوبکر سیرت حضرت ابوبکر مکتبہ میری لائبریری لاہور 1979۔

30- ڈاکٹر آفتاب احمد، میر، غالب اور اقبال، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد 2004۔

31- باری علیگ، کمپنی کی حکومت، دارالشعور لاہور 1999۔

32- کارل مارکس، اینگلز، نوآبادیاتی نظام، دارالاشاعت ماسکو۔

33- محمد سلیم الرحمٰن، مشاہیر ادب یونانی قوسین لاہور 1992۔

قبل از نو آبادیاتی دور کے ہندوستان پر مارکس کے خیالات ۔۔۔ ایک جائزہ

مارکس اور اینگلز کی نظر میں یورپ کے مقابلے میں ایشیائی خصوصیت کے چار بنیادی عناصر تھے :

1- ہندوستانی زراعت میں آب پاشی کے نظام کے فیصلہ کن کردار کے پیش نظر پانی کی حسب ضرورت فراہمی کا ریاست کی ذمہ داری ہونا۔

2- اس کے ساتھ لیکن جداگانہ طور پر زمین پر نجی ملکیت کے تصور کی عدم موجودگی۔

3- ایک دوسرے سے الگ تھلگ' اقتصادی طور پر خود کفیل اکائیوں کی صورت میں بے شمار دیہاتی معاشروں کی موجودگی' زراعت اور دستکاری کا فطری اقتصادیات کے روپ میں ایک اکائی کے طور پر قائم رہنا' ان سے اشیائے صرف کے طور پر فاضل پیداوار کا شہروں میں پہنچنا اور شہروں کا طفیلی ہونا۔

4- مزید برآں ان سب پر مطلق العنان ریاست کا سارا بوجھ۔ ریاست کا فاضل پیداوار کو ٹیکس یا خراج کے طور پر وصول کرنا جسے مارکس کرایہ (رینٹ) کہتا تھا۔

مارکس کے خیال میں نو آبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان کے پیداواری یا معاشرتی نظام میں ان چاروں عناصر نے کسی بنیادی تبدیلی کے امکان کو صدیوں تک خارج از امکان رکھا۔

ان خصوصیات نے ہی اس تصور کی تشکیل کی جسے مارکس "ایشیائی پیداواری اسلوب" کہتا تھا۔ (1) اگرچہ اینگلز نے تو کبھی نہیں لیکن مارکس نے اس ایشیائی پیداواری اسلوب کو صرف دو دفعہ استعمال کیا ہے لیکن ان دونوں نے اس اسلوب کی

خصوصیات اور عناصر کے متعلق اپنا موقف کبھی تبدیل نہیں کیا اور حقیقت تو یہ ہے کہ وہ دونوں آخری وقت تک اس ایشیائی خصوصیت کے قائل رہے۔

مارکس اور اینگلز کے ایشیائی تاریخ کے اس تصور کی تشکیل کرنے والے بیشتر عناصر مختلف مدتوں کے لئے پورے یورپ میں زیر گردش رہے۔ ایڈم سمتھ نے مصر، چین اور ہندوستان میں جہاز رانی اور آب پاشی کے نظاموں میں ریاست کے کردار کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ (2) ایشیا میں چودھویں صدی تک زمین پر نجی ملکیت کے فقدان کو حکمرانوں کی مطلق العنانی کا ایک سبب تسلیم کیا جاتا تھا اور اس خیال کو قبول عام بھی حاصل تھا۔ (3) سترہویں صدی میں ہندوستان کی سیاحت کرنے والے کئی یورپی سیاحوں بالخصوص برنیئر نے اس تصور کو بڑا مقبول بنایا کہ سارے ملک میں مشرقی حکمران ہی زمین کا مالک و مختار ہے (4) اپنے بیشتر ہم عصروں کی طرح مارکس نے بھی یہ خیال برنیئر سے ہی لیا (5) گو اس وقت ہندوستان میں زمین پر حق ملکیت کے موضوع پر برطانوی افسروں اور مورخوں کے درمیان تیز و تند مباحث سے وہ پوری طرح باخبر تھا۔ (6)

زراعت اور دستکاری کی بنا پر انتظامی اور اقتصادی اکائی کے طور پر (7) دیہاتی معاشروں کے الگ تھلگ ہونے کا تصور مارکس سے پہلے کی تاریخ میں موجود تھا (8) ریاست کا کسانوں سے ٹیکس وصول کرنے کا تصور اور چونکہ تمام زمین ریاست کی ملکیت سمجھی جاتی تھی، اس لئے ٹیکسوں کو رینٹ (کرایہ) سمجھنے کا خیال بھی سب سے پہلے ایڈم سمتھ نے ہی پیش کیا اور بعد میں جونز (9) اور مارکس (10) نے اس خیال کی آبیاری کی اگرچہ یہ مارکس ہی تھا جس نے شہروں میں اشیائے صرف کی گردش اور دیہاتوں میں فطرتی اقتصادیات کی باہمی موجودگی کو نمایاں کیا (11) انیسویں صدی کی یورپی سوچ کا غالب عنصر وہ جمود تھا جو ان دانشوروں کے مطابق ہزاروں برسوں سے مشرق پر چھایا ہوا تھا اور اس خیال کا ذیلی نتیجہ یہ سمجھا گیا کہ اس خطہ زمین پر ترقی کی طاقتوں کو صرف مغربی ہاتھوں نے ہی واگزار کیا۔ (12)

مختلف ماخذ سے مارکس نے ان تمام خیالات کو جذب کیا اور ان سب کو ایک واضح پیداواری اسلوب کی شکل دی۔ اس مقالے کا مقصد مارکس کے ایشیائی پیداوار کے

تصور کی صحت کا محاکمہ نہیں اور نہ ہی اس سوال کو زیر بحث لانا ہے کہ مارکس اور اینگلز اپنی زندگی کی کسی منزل پر اس تصور سے کبھی دست بردار بھی ہوئے یا نہیں۔ اس کے برعکس مقصد صرف یہ ہے کہ نو آبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان پر مارکس کے کچھ "فردا" فردا" مشاہدات کی اہمیت کو پرکھنا اور مارکس کے اپنے خیالات کے درست یا نادرست ہونے سے قطع نظر تاریخی حقایق کے حوالے سے مارکس کے ان مشاہدات کی وضاحت کرنا ہے۔ اس عمل کا انحصار اس مقدمے پر ہے کہ مارکس کے اپنے مشاہدات کی اہمیت اس امر پر نہیں کہ وہ ہر دفعہ ہی درست ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کے اپنے مرتب کردہ نتائج بھی واضح طور پر قابل گرفت ہیں' بلکہ اس امر پر ہے کہ تاریخ کی تفہیم کے لئے اس کے ادراک کی ابتدائی راہنمائی کی اہمیت کسی طرح بھی کم نہیں ہوتی۔

(1)

پہلے پہل اینگلز نے مارکس کو یہ خیال پیش کیا کہ ہندوستان میں زرعی پیداوار صرف وسیع پیمانے پر آب پاشی پر منحصر ہے اس لئے اس میں ریاست کی مداخلت لازمی ہے۔ (13) مارکس نے اس خیال کو اپنے مقالے دی برٹش رول ان انڈیا (The British Rule in India) میں بڑی گرم جوشی سے پیش کیا (14) اور ان دونوں کی تحریروں کیپٹل' گرنڈریسے اور اینٹی ڈیورنگ میں اس خیال کی بار بار تکرار ہوتی رہی۔ (15) ہندوستان میں وسیع پیمانے پر آب پاشی کے مصنوعی نظام پر ان کے بار بار اصرار کرنے سے یہ تاثر ملتا ہے کہ ان کے ذہنوں میں بڑے بڑے تالابوں اور نہروں کا تصور ہو گا جن کے لئے ریاست کی مداخلت لازمی ہو جاتی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ اپنے محولہ بالا برٹش رول والے مقالے میں مارکس نہروں کا ذکر کرتا ہے مگر اینگلز تمام تر دریائی وادیوں میں ان نہروں اور تالابوں کی اجتماعی دیکھ بھال کا صرف حوالہ ہی دیتا ہے جہاں پانی ذخیرہ ہو سکتا تھا۔ چنانچہ آب پاشی کے لئے پانی کے تالابوں کے بارے میں وہ آگاہ ضرور تھے کیونکہ مارکس برطانوی دارالعوام کی 1812 میں شائع ہونے والی

رپورٹ کا حوالہ دیتا ہے جو کیمبل کی کتاب ماڈرن انڈیا (1852) میں شامل ہے۔ اس میں تالابوں اور کھیتوں میں پانی کی ترسیل کے لئے بنائے گئے نالوں کا ذکر موجود ہے۔ (17)

وٹفوگل نے مارکس اور اینگلز کے قائم کردہ مشرقی مطلق العنانی اور آب پاشی کے درمیان علتی ربط کی مذمت کی جو مقبول بھی ہوئی۔ (17) تاہم اس غلط خیال کی مذمت اور ہندوستانی زراعت میں مصنوعی آب پاشی سے انکار نے بھی مورخوں کی ریاست کے کردار کی طرف راہنمائی کی۔ (18) اقتصادی اور سماجی تاریخ کے لئے مصنوعی آب پاشی کی اہمیت پر ہم بعد میں غور کریں گے فی الوقت یہ یاد رکھنا اہم ہے کہ ماضی میں ہندوستان میں آب پاشی کے لئے ریاست نے بڑے وسیع پیانے پر انتظامات کئے تھے۔ صوبہ گجرات میں مشہور سدرشن جھیل موریہ حکمرانوں نے چوتھی صدی ق۔م میں تعمیر کی تھی۔ دوسری صدی عیسوی میں شاکا حکمرانوں نے اور پانچویں صدی عیسوی میں گپتا خاندان کے ایک حکمران نے اس کی مرمتیں کروائیں تھیں۔ چنانچہ اس جھیل کی خدمات آٹھ سو برسوں پر محیط ہیں۔ نند خاندان کے حکمرانوں نے بھی اوڑیسہ میں ایک جھیل تعمیر کروائی۔ یہ بھی پانچ صدیوں تک قائم رہی۔ اور اس کی نگہداشت مقامی حکمران کرتے رہے۔ ہندوستان کے ابتدائی ادوار میں جنوبی ہند میں کاویری کے علاقے، راجستھان، پنجاب، اتر پردیش، بہار، بنگال، مشرقی دکن اور کشمیر میں شہنشاہوں یا مقامی حکمرانوں کی زراعت کے لئے مختلف علاقوں میں تالابوں کی تعمیر یا نگہداشت کی کافی شہادت موجود ہے (19)- پانی کی تقسیم کے لئے ایک سرکاری افسر کی تقرری کا ذکر مگستھنیز بھی کرتا ہے (20) چودہویں صدی کے دوسرے حصے میں فیروز شاہ اور سترہویں صدی میں شاہ جہاں کی تعمیر کردہ نہروں کو تو ہم بخوبی جانتے ہیں۔ (21)

میں اپنی فصلوں کو پانی مہیا کرنے میں کسانوں کے خصوصی کردار کو وہ نظر انداز کر گئے۔ یہی وہ بنیادی غلطی تھی جس کی بنا پر آب پاشی کا خیال مشرقی مطلق العنانی کے تصور کی وجہ بنا۔

مصنوعی آب پاشی نہ صرف نہروں اور جھیلوں کے بڑے بڑے منصوبوں کے ذریعے بلکہ دیہاتوں میں چھوٹے چھوٹے جوہڑوں لور کنوؤں سے بھی کی جاتی تھی جن کی دیکھ بھال گاؤں کے افراد یا پنچایت کرتی تھی۔ ایک ترکیب بے چاری ڈھنکلے یا پکوٹی تھی۔ اس ترکیب میں ایک لمبے ڈنڈے کے ایک طرف ڈول اور دوسری طرف ایک وزن باندھ دیا جاتا تھا۔ اس ڈنڈے کو دو شاخے یا دو ڈنڈوں کے درمیان لٹکا دیا جاتا تھا۔ ذرا سا زور لگانے سے پانی سے بھرا ہوا ڈول اوپر آ جاتا تھا اور پانی کو کھیت میں جانے والی نالی میں ڈال دیا جاتا تھا۔ یہ ایسی ترکیب تھی جس پر کوئی لاگت نہیں آتی تھی اور نہ ہی یہ زیادہ محنت طلب کام تھا۔ (22) اس کے علاوہ پانچویں چھٹی صدی سے تیرہویں صدی کے درمیانی عرصے میں شمالی اور شمال مغربی ہند میں تین مراحل میں پانی اٹھانے والے پہیوں نے زبردست ترقی کی۔ (23) اور یہ انفرادی کار اندازی (Excellent) کی زبردست شہادت ہے۔ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ جب ایک کنویں پر رہٹ چلتی تھی تو وہ کنواں کئی کھیتوں کو سیراب کرتا تھا۔ جب کنویں کے مالک کے کھیت سیراب ہو جاتے تھے تو وہ گھنٹوں کے حساب سے پانی بیچ دیتا تھا بالکل ایسے ہی جیسے آج کل پنجاب میں ٹیوب ویلوں کا پانی بکتا ہے۔ (24)

یہ ہماری بدنصیبی ہے کہ کتبوں یا متون کی صورت میں ہمارا تاریخی ریکارڈ حکمرانوں کو ان کے تعمیر کردہ نہروں اور جھیلوں یا بڑے تالابوں کے ذریعے لافانی بنانے کا مشتاق ہے۔ مگر دریاؤں سے پانی لانے والے چھوٹے چھوٹے نالوں' کنوؤں یا تالابوں کو جو کھیتوں کو پانی فراہم کرتے ہیں یعنی ایسے کام جو گم نام کسان یا دیہات کے کھڑپنچ کرتے ہیں ان کا نوٹس نہیں لیا جاتا جب کہ ان کا ذکر بیع ناموں میں جن میں اراضی کی حدود کا بڑا درست تعین کیا جاتا ہے یا پانی کے استعمال پر جھگڑوں کی صورت میں شہادتوں میں بڑے واضح انداز میں کیا جاتا ہے۔ تاہم ان چھوٹے پیمانوں پر تعمیر شدہ آب پاشی کے

ذرائع کے حوالوں کی کمی سے یہ اخذ نہیں کرنا چاہئے کہ ایسے ذرائع واقعی کم تھے۔ اٹھارویں انیسویں صدی سے پیشتر کے زمانے میں ان کی تعداد کا تعین ناممکن ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ نو آبادیاتی دور سے پہلے انفرادی اقدام ہی مصنوعی آب پاشی کا کافی بڑا ذریعہ تھے اور پیداواری اجناس میں گراں قدر اضافے کا ذمہ دار بھی یہی انفرادی اقدام ہی تھے' تو یہ ہرگز مبالغہ نہ ہو گا۔

چنانچہ ہوا یہ کہ مارکس اور اینگلز مصنوعی آبپاشی کی انفرادی کوششوں کو تسلیم کرنے میں ناکام رہے۔ اس ناکامی کی بنا پر انہیں آبپاشی اور مطلق العنانیت کے درمیان ایک علتی ربط وضع کرنا پڑا۔ اسی کی بنا پر انہیں اور ان کے ہم عصروں کو یہ بھی نظر انداز کرنا پڑا کہ تقریباً دو ہزار برسوں سے دیہی ہندوستان بتدریج معاشی تفریق کی طرف بڑھ رہا تھا اور مصنوعی آبپاشی بھی کسی حد تک اس تفریق کی ذمہ دار تھی۔ کنویں کی تعمیر اور اس پر رہٹ کی تنصیب یا نالیوں والے تالابوں کی تعمیر سے اندازہ ہو جاتا تھا کہ ایسا کام کرنے والے خاندان کے پاس ذرائع ہیں۔ مزید' کھیت کے لئے پانی کی فوری دستیابی منافع کو یقینی بنا دیتی تھی جس کی توقع ایسے ذرائع سے محروم لوگ نہیں کر سکتے تھے۔ اس طرح کنویں یا تالاب کے مالک اور اس کے مقابلے میں کم ذرائع والے ہمسائیوں کے درمیان (معاشی) فرق ناگزیر ہو جاتا تھا۔

مصنوعی آبپاشی کی فراہمی کو ریاست کی مخصوص ذمہ داری قرار دینے میں اگرچہ مارکس اور اینگلز نے غلطی کی ہے مگر ان کا ایسی آب پاشی کو ایک فیصلہ کن کردار سونپنا ہندوستان کی سماجی اور اقتصادی تاریخ کو سمجھنے کے لئے بذات خود بڑا اہم ہے کیونکہ کسی بھی زرعی نظام کی تشکیل میں علاقے کی ماحولیات (زمین کی زرخیزی' پانی کی دست یابی' سورج کی روشنی کا دورانیہ) اور موجودہ تکنیکی مہارت اور محنت کے استعمال کی سماجی تنظیم کے درمیان عمل اور رد عمل ضروری عوامل ہے۔ زمانہ وسطیٰ کے دوران یورپ میں زرعی پیداوار کے لئے کھاد کی فراہمی ایک بہت بڑی شکل تھی۔ اس بنا پر زمین کی زرخیزی کا باقاعدہ استعمال ضروری ہو گیا تھا۔ اس عمل سے بیج کو ایک دوسرے سے دور دور بونا پڑتا تھا۔ نتیجے میں تھوڑی سی پیداوار کے لئے وسیع رقبے کی

ضرورت تھی۔ یہ تو سب جانتے ہیں کہ گزارے کے لئے ایک یورپی کسان کے خاندان کو ایک سو ایکڑ زمین کی ضرورت ہوا کرتی تھی۔ (28) اس بنا پر پیداواری عمل میں افرادی محنت کا زیادہ حصہ تھا۔ سورج کے قلیل دورانیہ کے پیش نظر صرف چند ہفتوں کے لئے مزدوروں کی بڑی شدید ضرورت ہوتی تھی۔ ازمنہ وسطٰی کے یورپ نے اس مسئلے کا حل محنت کشوں کو پابند کر کے نکالا جس کی صورت مزدوروں کی جاگیرداروں کے لئے تابعیت تھی اور سرفڈم اس کی اہم ترین صورت تھی۔ (29)

پانی کی موجودگی میں ہندوستانی مٹی کی زرخیزی نے یہاں مختلف قسم کی تنظیمیں تشکیل دیں۔ یورپ کے مقابلے میں یہاں کے ایک کسان خاندان کے لئے 9 اور 13.5 ایکڑ کے درمیان رقبہ کافی تھا۔ (30) مزدوروں سے سارا سال کام لیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ محنت کی کثرت کی بجائے سرمایہ کاری یعنی آب پاشی کی ترکیبیں یا کیش فصلوں کی زیادہ قیمت کسی کسان کی پیداوار کو بڑھا سکتی تھی۔ اس عمل میں پیدا ہونے والی سماجی کشمکش کی نوعیت ازمنہ وسطٰی کے یورپ میں پیدا ہونے والی کشمکش سے بڑی مختلف تھی۔ یورپ میں تو سماجی کشمکش نے ذرائع پیداوار کی ازسرنو تقسیم کر دی اور فیوڈل پیداوار کی بجائے ایک نئی یعنی بورژوا پیداواری صورت دے دی مگر ہندوستان میں اگرچہ زمانے کے ساتھ پیداواری نظام میں خود بخود تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں مگر سماجی کشمکش صرف فاضل پیداوار کی ازسرنو تقسیم تک ہی محدود رہی۔

(2)

اپنے پیشروؤں کی طرح مارکس نے بھی تبدیل نہ ہونے والے مشرق کے تصور کو کسی حد تک بلا تامل قبول کر لیا تھا (31) بنیادی طور پر زمین پر نجی ملکیت کی عدم موجودگی اور ہندوستانی دیہات کی خود مکتفیانہ "فطری اقتصادیات" نے جسے زراعت اور صنعتی اکائی کی پشت پناہی حاصل تھی "عدم مزاحمت اور تبدیل نہ ہونے والے معاشرے" کا تصور پیدا کیا۔ مارکس نے ان خیالات کو ذہن نشین کر لیا جو نجی ملکیت کے حق میں جاتے تھے لیکن ایسی کوئی شہادت نہیں کہ وہ خود بھی ان کا قائل ہوا ہو

شمالی ہند میں جہاں ایک طرف زراعت میں بڑی توسیع ہوئی تو دوسری طرف شدید سماجی تفریق بھی پیدا ہوئی اگرچہ انفرادی اراضی جس پر پورا خاندان کام کرتا تھا زیادہ مقبول نمونہ تھا (39) لیکن بودھی ادب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں فارمز بڑے وسیع ہوتے تھے جن پر مزدوروں کے گروہ کے گروہ کام کرتے تھے اور ان پر بیک وقت اجرتی مزدور اور پانچ پانچ سو ہل چلتے تھے (40) ارتھ شاستر میں بھی ریاستی فارمز کا ذکر موجود ہے جن پر غلام اور قیدی کام کرتے تھے (41) موریہ عہد حکومت کے بعد محنت کی بنیادی صورت کی اہمیت میں بٹائی اور مقروضوں پر جبریہ مشقت کا اضافہ ہوا۔ (42) گپتا عہد حکومت اور اس کے بعد ریاست یا نجی ملکیت میں بڑے بڑے فارمز کا ذکر شاذ ہی ملتا ہے لیکن اس دور میں شودر رفتہ رفتہ چھوٹے چھوٹے کسانوں میں تبدیل ہو رہے تھے۔ ساتویں صدی کے نصف اول میں اگر تمام نہیں تو بیشتر شودر کسان بن گئے تھے (43) طبقوں میں بٹے ہوئے معاشرے میں چھوٹے چھوٹے کسانوں کا پیداواری اشتمال کسانوں کے لئے وہ سیاق و سباق مہیا کرتا ہے جس کے ذریعے آبپاشی کی ترکیبوں اور نئی اجناس کا تعارف کرایا گیا جن کا حوالہ ہم اوپر درج کر آئے ہیں۔ اس پیداواری اشتمال کے ساتھ استحصال میں ایک اہم تبدیلی واقع ہوئی۔ اس کی صورت یہ تھی : کسانوں کا پیداواری عمل جس میں ان کی محنت بھی شامل تھی اگرچہ کسانوں ہی کے اختیار میں رہا لیکن فاضل پیداوار کو مالیہ کی صورت میں ریاست ہی کے حوالے کرنا لازمی ہو گیا۔ ریاست کا فاضل پیداوار کو اپنے تصرف میں لانا استحصال تھا۔ اس وجہ سے ریاست اور کسانوں کے درمیان کشمکش کا پیدا ہونا ناگزیر ہو گیا تھا۔ اس کشمکش کی وجہ فاضل پیداوار کو تصرف میں لانے کی مقدار تھی۔ اس کشمش کا نتیجہ یہ نکلا کہ نوآبادیاتی دور تک پیداواری ذرائع میں ازسرنو تقسیم کا عمل معطل رہا۔ جو تقسیم ہو سکتا تھا اور ازسرنو تقسیم ہو سکتا تھا وہ کسانوں کی فاضل پیداوار تھی۔ چنانچہ جب کبھی دور رس واقعات پیش آئے (جیسے اٹھارہویں صدی میں مغل سلطنت کا سقوط جس کے ورثا کے طور پر ہر جگہ زمیندار طبقے نے سر اٹھایا) تو ایسے بحرانوں کے نتیجے کے طور پر نئی صورتوں کی بجائے ملکیت کی پرانی صورتیں ہی دوبارہ ابھریں۔

چنانچہ یہ نکتہ بحث طلب ہے کہ یورپی نوآبادیاتی دخل کے بغیر ازمنہ وسطی کی اقتصادیات میں سرمایہ داری نظام کے قیام کا بہت کم امکان تھا۔ (44) اس زمانے کی اقتصادیات کے عناصر یہ تھے : زمین کی زرخیزی' بسر اوقات کے لئے کسانوں کی محدود ضروریات جس کا نتیجہ حکمران طبقے کے ہاتھوں کسان طبقے کا شدید استحصال جو حکمرانوں کے لئے بہت زیادہ پیداوار کا ذمہ دار تھا اور آخر میں پیداواری عمل پر کسانوں کا مکمل اختیار۔ ان عوامل خصوصاً آخری صورت نے پیداواری قوتوں میں کسی حد تک استحکام کو یقینی بنایا اور اس کے ساتھ ہی انہوں نے پیداواری نظام کو بھی ایسا متناسب استحکام فراہم کیا جو کسی طرح بھی پر تشدد فسادات کے تابع نہیں ہو سکتا تھا۔ سیاسی کشمکش بھی جو صرف فاضل پیداوار تک محدود تھی' ایسی تھی کہ انہیں اس کے ڈھانچے کو زیر و زبر کرنے والی انقلابی تبدیلیوں کی ضرورت نہیں تھی۔ ترقی کے راستوں میں یہ ہے وہ لازمی فرق جس پر ازمنہ وسطی کے یورپ اور نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان نے ترقی کی اور جس پر مارکس نے اتنا زور دیا اور شاید کچھ زیادہ ہی زور دیا۔ اس دقیق بصیرت کی وضاحت پر تبصرے کے لئے مارکس کے اپنے مفروضوں کو قبول کرنے اور اس کے دلائل کا اتباع کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ یقیناً یہ وہ موضوع ہے جو اب تک کئے جانے والی تحقیق سے کہیں زیادہ گہری تفصیلات کا متقاضی ہے۔

(3)

مذکورہ بالا بیان میں ہم ہندوستان میں مارکس کے نجی ملکیت کے تصور کی غیر موجودگی دیکھ آئے ہیں۔ لیکن نئی صورت حال اس وقت پیدا ہوئی جب اس نے اپنی توجہ حق ملکیت کی بجائے زمین کے استعمال پر مرکوز کی۔ مارکس کے خیال میں زمین کا استعمال قبائلی کاشت کاری سے لے کر نجی قبضے اور نجی کاشت کاری تک پھیلا ہوا تھا۔ 1853 میں مارکس نے کہا "ان میں سے کچھ قبیلوں میں دیہات کی زمین پر مشترکہ کاشت کاری کی جاتی ہے' اکثریت ان لوگوں کی ہے جو اپنی زمین خود کاشت کرتے ہیں۔"
(46)

گرنڈریسے میں مارکس مشترکہ ملکیت کا ذکر کرتا ہے جو "کسی فرد کو حاصل شدہ رقبے پر خود مختارانہ طور پر اس کی اور اس کے خاندان کی شکل میں نظر آتی ہے یا ہندوستان کے کچھ قبائل میں مشترکہ محنت کی شکل میں دکھائی دیتی ہے (47) اپنی کتاب کیپٹل (سرمایہ) میں وہ کہتا ہے:

> ان چند چھوٹی اور قدیم ہندوستانی کمیونیٹیز کی جو آج تک چلی آ رہی ہیں' بنیاد اراضی میں مشترکہ ملکیت پر ہے۔۔۔۔ ہندوستان میں ان کی ہیئت مختلف جگہوں پر مختلف ہے۔ ان میں چند پر جن کی صورت بہت زیادہ ہے' زمین پر مشترکہ کاشت کی جاتی ہے اور پیداوار کو برابر تقسیم کر لیا جاتا ہے۔ (48)

زمین کے استعمال کا سوال بڑا دقیق ہے اور ملکیت سے اس کی اہمیت کہیں زیادہ ہے۔ ملکیت خصوصاً زراعتی اصطلاحوں میں اس کی انتقال پذیری' قانون کا سوال ہے۔ اگر کوئی شخص زمین پر انتقال کا حق رکھتا ہے تو یہ اس کی ملکیت کا ثبوت ہے۔ لیکن انتقال پذیری ایک ایسی صورت ہے جہاں زمین کی مانگ اس کی رسد سے بڑھ جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس صورت حال میں زمین کی مارکیٹ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ اگر زمین اور مقدار میں دستیاب ہے (جیسے کہ نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان میں تھی) اور اس کے نتیجے میں زمین کی مارکیٹ کی عدم موجودگی میں زمین پر جائیداد کے انتقال کا حق تاریخی سہو نظر آئے گا۔ اس سیاق و سباق میں زمین کے استعمال اور پیداوار کے لئے محنت کی تنظیم کا مطالعہ کہیں زیادہ مفید ہو گا۔ (49) جب مارکس نے زمین پر انفرادی یا مشترکہ کاشت کاری کے مسئلے کا مطالعہ شروع کیا تو یہی کام تھا جو مارکس کرنا چاہتا تھا۔

وہ طریق کار جو زمین پر ہل چلانے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے' کئی عوامل پر مبنی ہے: علاقے کی ماحولیات' فنی مہارت' افرادی قوت کی دستیابی اور ان پر مستزاد زمین کے استعمال کے لئے محنت کی تنظیم میں سماجی یا انسانی مداخلت۔ یہاں تک کہ ماحولیات

معاشرے میں ایسی تنظیم سے بڑی مختلف ہو سکتی ہے۔

جیسے کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان میں ساتویں صدی سے زرعی پیداوار کے لئے محنت کی تنظیمیں زیادہ تر خاندانی تھیں۔ بڑے زمینداروں کے کھیتوں پر اجرتی مزدور (50) یا بیگاری مزدوری (51) کام کرتے تھے۔ کسانوں نے اپنے کھیتوں اور بڑے فارمز پر کام کرنے کے لئے تھوڑی مزدوری پر ادنیٰ ذات والوں کو شامل کر لیتے تھی۔ پیداواری سسٹم میں مزدوروں کی کمی سے پیدا ہونے والی مشکلات کا مخصوص ہندوستانی حل اپنے اندرونی اختلافات کے باوجود ساری کاشتکار برادری کا ادنیٰ ذات والے مزدوروں پر اجتماعی کنٹرول تھا۔ (52)

مزدوروں پر کنٹرول ذات پات کے نظام کے ذریعے کیا جاتا تھا جس کی رو سے نچلے طبقے کو زمین پر ملکیت اور اس پر کاشت کا کوئی حق نہیں تھا اور یوں بہت ساری زمین خالی پڑی رہتی تھی۔ اس طرح کھیتوں پر مزدوروں کی مانگ کا تعین ایک مخصوص ہندوستانی غیر اقتصادی جبر کی صورت میں سماجی رواج اور قوانین کے ذریعے کیا جاتا تھا۔ (53)

جب مارکس مشترکہ یا انفرادی کاشت کاری کا ذکر کرتا ہے تو غالباً اس کے ذہن میں ادنیٰ ذات والوں پر اس سماجی کنٹرول کا کوئی تصور نہ تھا۔ تاہم یہ اسی کی بصیرت کا پیدا کردہ غیر محقق مسئلہ ہے کہ صرف زمین اور جائیداد پر حق ملکیت کی بجائے ہم زرعی پیداواری عمل کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ یہ بڑا اہم لیکن تحقیق طلب مسئلہ ہے اور اس کا تجزیہ ابھی باقی ہے۔ اس کے حل کے لئے زراعت میں علاقائی بنیادوں پر مزدوروں کی محنت کا تخمینہ لگانا ضروری ہے۔ مزید' جب زمین اتنی وافر مقدار میں موجود تھی کہ آسانی سے مل سکتی تھی تو نچلے طبقے کی طرف سے زمین پر ان کی ملکیت اور کاشت کی غیر منصفانہ پابندیاں عاید کرنے کے خلاف ان کی مزاحمت پر غور کرنا بھی ضروری ہے۔ اس کے علاوہ ذات پات کے نظام کے استحکام اور پیداواری نظام سے اس کا تعلق اور مزدوروں کو استعمال کرنے کی صورتیں بھی چند ایسے مسائل ہیں جن کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں دی گئی اگرچہ واضح طور پر ہندوستان میں نوآبادیاتی دور سے

قبل کے ہندوستان کے اقتصادی مسائل کو سمجھنے کے لئے یہ انتہائی ضروری ہیں۔ مارکس اور ہندوستان کی تاریخ نویسی کہیں زیادہ جامع ہو جائیں گے اگر ان مسائل کی تفصیلات پر جو مارکس کے ذہن میں تھے' اس سے زیادہ غور کیا جائے جتنا کہ ابھی تک ہو چکا ہے خواہ اس عمل میں ہمیں مارکس کے اپنے ملاحظات میں تبدیلی ہی کیوں نہ کرنی پڑے یا ان کو بالکل ہی کیوں نہ تجنا پڑے۔ تاہم مارکس کوئی ایسا ادنیٰ مفکر تو نہیں تھا جس کی فکر کی اہمیت اس کے ہر وقت درست ثابت ہونے پر مبنی ہو۔

Reference

1. Karl Marx. *A Contribution to the Critique of Political Economy* (hereafter *MCCPE*: Moscow, 1970) 'Preface,' p. 21; and Karl Marx. *Capital*. Vol.1 (Moscow, 1954), p.79.
2. Perry Anderson. *Lineages of the Absolutist State* (London. 1975). pp. 466 ff. And Marian Sawer. *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production* (The Hague. 1977). p.29.
3. Ibid. pp. 6f.

4- چرچل کی *Collected Voyages* لندن' 732' جلد اول میں ٹامس رو: جرنل *Journal*' ٹرورنیئر Travels in India جلد اول (نئی دہلی' 1972ء' ص 260' منوچی کی *Storia do Mogor* جلد 2 (لندن' 1007) اور برنیئر کی *Travels in the Mogul Empire* (نئی دہلی) ص 204

5- ملاحظہ ہو: مارکس بنام ایف' 2 جون 1853' خط و کتابت' کے۔ مارکس اینڈ' ایف اینگلز' منتخب خط و کتابت *Selected Correspondence* (جس کا حوالہ بعد میں MESC' ماسکو 1975ء سے دیا گیا ہے) 1975' ص 75

6- ملاحظہ ہو محولہ بالا خط و کتابت' 14 جون 1853' ص 80 "جہاں تک جائیداد کا سوال ہے ہندوستان پر لکھنے والے انگریز مصنفین کے درمیان یہ معاملہ بہت متنازعہ ہے' دریائے کرشنا کے جنوب کے پہاڑی علاقوں میں زمین پر ملکیت ضرور موجود نظر آتی ہے۔"

سال 1858ء میں بھی وہ اس تنازعہ سے باخبر معلوم ہوتا ہے جو اس وقت ہندوستان کے متعلق جاری تھا ملاحظہ ہو اس کا مقالہ

Lord Canning's Proclamation and Land Tenure in India مارکس کی کتاب

دی فرسٹ وار The First India War of Independence (جس سے بعد میں حوالے کے لئے FIWI سے تاریخ کہا گیا ہے) ص 161-163 اس تنازعہ کی تفصیلات کے لئے دیکھیں لارنس کراڈر

The Asiatic Mode of Production: Sources, Development & Crittique in the Writings of Karl Marx (Assen, 1975), pp. 57-85

7. K. Marx to F. Engels. 14 June 1853. MESC. pp. 79f: K. Marx, 'The Future Results of British Rule in India' FIWI. pp. 36f: K. Marx. *Grundrisse* (Harmondsworth. 1975). pp. 473. 485f and 493: *Capital*. Vol.I. pp. 375f: *Capital*, Vol. III (Moscow, 1971). pp. 333 and 786f: and F. engles. *Origin of the Family. Private Property and the State* (Moscow. 1968). p. 156.

8- خود مکتفی دیہاتوں کا خیال گو مارک ولکس نے اپنی کتاب *Historical Sketches of the South of India* (لندن' 1810) جلد اول' ص 117 اور مابعد میں پیش کیا۔ بعد میں اسے

The Fifth Report from the Select Committee on the Affairs of the East India Company

اٹھا لیا۔ تاہم یہ رچرڈ جونز پہلا مصنف تھا جس نے زراعت اور دستکاری کو ایک اکائی ہونے کا تصور کی پرورش کی۔ دیکھیں لارنس کراڈر موحولہ بالا ص 53-55 اس خیال کی نشوونما مارکس نے اپنی کتاب کیپٹل میں کی۔

9. L. Krader. op.cit., pp. 39f and 41.
10. *Capital*, Vol. III, pp. 790f.
11. *Capital*, Vol. I. pp. 375f.
12. G.W.F. Hegel. *The Philosphy of History* (New York, 1944), pp. 142. 161 and 163: M. Saer. op.cit., pp. 26 and 30f. For the inevitability of India's subjection to Europe as a condition for the former's progress. see G.W.F. Hegel. op.cit., p. 142: K. Marx. 'The Future Results of British Rule in India.' *FIWI*, pp. 33-40: and M. Sawer. op.cit., p. 26.
13. F. Engels to K. Marx. 6 June 185[illegible] MESC. [illegible]6.

14. K. Marx. 'The British Rule in India.' New York Daily Tribune. 25 June. 1853. written by Marx on 10 June 1853 reproduced in *FIWI*. p. 16.
15. *Grundrisse*. pp. 473f: *Captital*. Vol. I. p. 514; and F. Engels. *Anti-Duhring* (Moscow. 1954). p. 249.
16. *FIWI*. p. 19.
17. Perry Anderson. op.cit.. pp. 487-91: Marian Sawer, op.cit.. p. 49: and Irfan Habib. 'An Examination of Wittfogel's Theory of Oriental Despotism. *Enquiry* (New Delhi). 6. pp. 54-73.
18. R.S. Sharma. 'Stages in the Evolution of Early Indian Society' in G.P. Sinha (ed.). *The Man and the Scientist* (Delhi. 1979). p. 205.
19. Nand Kishore Kumar. 'Hydraulic Agriculture in Peninsular India. (c. 300 B.C. to 1300 A.D.).' *Proceedings of the Indian History Congress*.'1979 (Delhi. 1980). pp. 211-214.
20. R.C. Jain (ed.). *McCrindle's Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian* (New Delhi. 1972). p. 86. I owe this reference to my colleague Dr. B.D. Chattopadhyaya.
21. T. Raychaudhuri and I. Habib (ed.). *Cambridge Economic History of India* (hereafter as *CEHI*: Cambridge. 1982). Vol. I. pp. 49 and 216.
22. Henry Yule and A.C. Burnell. *Hobson Jobson* (New Delhi. 1979). s.v. Pcottah.
23. B. D. Chattopadhyaya. 'Irrigation in Early Medieval Rajasthan' *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol. 16 (2 & 3). pp. 298-316: and Irfan Habib. 'Presidential Address' to the Section on Medieval India. *Proceedings of the Indian History Congress*. 1969 (Delhi. 1970).

24- کنویں کے پانی میں حصے دار ہوتے تھے۔ زمانہ وسطی کے اولین دور کی شہادتوں سے پتا چلتا ہے کہ کنویں کو ٹھیکے پر دے دیا جاتا تھا۔ ایک شہادت سے ترشح ہوتا ہے کہ زمین کا عطیہ لینے کو کنویں کے پانی کا تیسرا حصہ ملتا تھا۔ دوسری شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ رہٹ کو ٹھیکے پر دے دیا جاتا تھا (چٹوپادھیائے، محولہ بالا' ص 311 تا 314)

25. Harbans Mukhia. 'Was There Feudalism in Indian History?' *The Journal of Peasant Studies*. Vol. 8(3). 1981. n. 213.
26. Uma Chakravarti. 'Slavery and Bondage in Ancient India' (forthcoming)' Irfan Habib. 'The Peasant in India History'. in *Social Change in India* ("Social Scientist Marx Centenary Volume". Vol. I. Trivandrum. 1983). pp. 40f and *CEHI*. Vol. I. pp. 54f. 174-77. 221f. 240 and 247.
27. Charles Parain. 'The Evolution of Agricultural Technique'. *Cambridge Economic History of Europe*. Vol. I (Cambridge. 1966). pp. 133f and 145f: Marc Bloch. *French Rural History* (London 1976). p. 25: G. Duby. *Rural Economy and Country Life in the Medieval West* (London. 1968). pp. 24f and Lynn White Jr.. *Medieval Technology and Social Change* (London. 1973). pp. 41-43 amd 53.
28. R. H. Hilton. *Bond Men Made Free* (London. 1973). p. 28.
29. Harbans Mukhia. op.cit.. pp. 274-77.
30. R.S. Sharma. *Light on Early Indian Society and Economy* (Bombay. 1966) pp. 62 and 73: and Puspa Niyogi. *Contributions to the Economic History of Northern India* (Calcutta. 1962). p. 97 and n.

31- کارل مارکس : *The Future Results of British Rule in India FIWI*
ص 33 اور مابعد- پیری اینڈرسن کے مطابق (ص : 464) منٹیسکیو کے بیان کے مطابق ''مشرق کے قانون، رواج اور آداب ویسے ہی ہیں جیسے کہ وہ ایک ہزار سال پہلے تھے'' تقابل کریں جیمز مل کے بیان سے جس کے مطابق ایشیائی سماجی نظام ایسا تھا جس میں ہر قسم کی ترقی ہزار سال پہلے ہی رک چکی تھی- دیکھیں مارین ساور، محولہ بالا ص 30 اور مابعد- مزید ملاحظہ ہو ہیگل ''وقائع کی صورت میں ہندوؤں کی کوئی تاریخ نہیں ہے... مطبوعہ ریکارڈ کی صورت میں بھی ان کے ہاں تاریخ نہیں ہے، یعنی ایسی کوئی ترقی نہیں جو وسیع تر حقیقی سیاسی صورت میں ڈھل گئی ہو-'' (ڈبلیو ایف ہیگل، محولہ بالا ص 163)

32- ہم اوپر دیکھ آئے ہیں کہ 1853ء اور 1858 میں یہ مشاہدہ قلم بند کیا تھا کہ زمین پر نجی ملکیت واقعی موجود تھی- پھر ایم کوالیوسکی کی کتاب کیمونل لینڈ ہولڈنگ کا خلاصہ کرتے وقت اس نے زمین پر نجی خاندانی ملکیت کے ابھرنے کا خیال پیش کیا- لیکن جیسا کہ

Daniel Thorner نے بڑی احتیاط سے کہا کہ "اس مواد سے جو اس وقت دستیاب ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مارکس صرف کوالیوسکی کی تلخیص کر رہا تھا یا بیک وقت اس کے ساتھ اتفاق رائے کر رہا تھا کہ ہندوستانی معاشرہ تبدیلی کے ایک سلسلے سے گزر چکا تھا" ملاحظہ ہو ڈینئل تھارنر۔

33- اینگلز کو اپنے خط میں مورخہ 2 جون 1853ء میں مارکس نے برنیئر کے خیال کو پورے طور پر قبول کر لیا تھا کہ ہندوستان میں صرف بادشاہ ہی زمین کا واحد مالک تھا۔ دیکھیں MESC ص 76 اور مابعد اور ایسے معلوم ہوتا ہے کہ 58-1857ء میں مارکس فیصلہ کن طریقے سے "قبیلے یا مشترکہ جائیداد" کے تصور کی طرف مڑ گیا تھا۔ ملاحظہ ہو گرنڈرس (Grundrisse) 472 اور ص 484 اس نے اس خیال کی تکرار 1867ء اور 1859ء میں بھی کی۔ دیکھیں ص 39 اور کیپٹل' جلد اول' ص 77 اور مابعد۔ کیپٹل کی تیسری جلد جو 1863ء اور 1867ء میں ڈرافٹ ہوئی مارکس ضمنی طور پر اس مقام کی طرف لوٹ گیا کہ ہندوستان میں صرف بادشاہ ہی زمین کا مالک ہے۔ جلد سوم' ص 791

34. F. Engles. *Anti-Duhring*. pp. 224 and 244f. respectively.
35. Footnote added by F. Engels to the English edition (1888) of *The Communist Manifesto*. as cited in Daniel Thorner. op.cit.. pp. 59f.

36- اینگلز کی کتاب

The Origin of the Family, Private Property and the State
پہلی دفعہ 1884ء میں شائع ہوئی۔ ایک اور ایڈیشن جس پر اینگلز نے خود نظر ثانی کی 1891 میں شائع ہوا۔ یہاں حوالہ اسی کتاب کے ماسکو ری پرنٹ (1968) سے دیا گیا ہے۔

37- ایرک ہابس بام بھی محسوس کرتا ہے کہ اس امر کی کہ اوریجن آف فیمیلی میں ایشیائی پیداواری نظام میں کی طرف کسی قسم کا کوئی اشارہ نہیں' شاید یہ توجیہہ ہو سکتی ہے کہ اینگلز نے اس تصور کو اس لئے نظر انداز کر دیا کہ اس کے خیال میں اس کا زمانہ قبل از تاریخ کی تہذیب سے ہے کیونکہ اینگلز نے یہ یقین کرنا شروع کر دیا تھا کہ غلامی' خانہ زاد غلامی اور جدید اجرتی کارکردگی محکومیت کی تین بڑی صورتیں تھیں جن کا تعلق "تہذیب" کے تین بڑے ادوار سے تھا۔ ملاحظہ ہو ای۔ جے۔ ہابسڈام (ایڈیٹر)

38. K. Marx to F. Engles. 14 June 1853. MESC. p. 80. 'The Future Results of British Rule in India.' FIWI. pp. 36f: *Grundrisse*. pp. 473. 486 and 493: *Capital*. Vol. I. pp. 357f:

Capital, Vol. III, pp. 333 and 786; and F. Engles, *The Origin of the Family*, p. 156.

39. Uma Chakravarti, op.cit., pp. 21-23.
40. P.C. Jain, *Labour in Ancient India* (New Delhi, 1971), pp. 44f.
41. R. Shamassastry (tr.), *Kautilyas* Arthasastra (Mysore 1967), p. 129.
42. Uma Chakravarti, op.cit., pp. 38f and 45f.
43. R.S. Sharma, *Indian Feudalism* (Calcutta, 1965), pp. 61-63.
44. Irfan Habib, 'Poterntialities of Capitalistic Development in the Economy of Mughal India' *Enquiry*, Winter 1971, pp. 1-56.
45. Harbans Mukhia, op.cit., p. 293.
46. K. Marx to F. Engels, 14 June 1853, *MESC*, p. 80.
47. *Grundrisse*, pp. 473 and 477.
48. *Capital*, Vol. I, p. 357.
49. Harbans Mukhia, op.cit., p. 290.
50. Dilbagh Singh, 'Tenants, Sharecroppers and Agricultural Labourers in Eighteenth Century Eastern Rajasthan *Studies in History*, Vol. I(1), 1979, p. 39.
51. Harbans Mukhia, 'Illegal Extortions from Peasants, Artisans and Menials in Eighteenth Century Eastern Rajasthan.' *Indian Economic and Social History Review*, Vol. 14(2), April-June 1977, pp. 231-45.

52- مشرقی راجستھان سے متعلق 1753ء اور 1766ء کی دو نایاب دستاویزات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حصہ 6. اور 9. فیصد بنتا تھا- ملاحظہ ہو دلباغ سنگھ-

ہندوستان میں برطانوی استعمار کی سیاسی حکمتِ عملی

ڈاکٹر سید جعفر احمد

31-دسمبر 1600ء کو ملکہ ایلزبتھ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو وہ چارٹر دیا جس کے تحت کمپنی نے ہندوستان کے ساتھ تجارت کا آغاز کیا اور یہ تجارت بالآخر ہندوستان پر انگریز کے تسلط اور اس کے طویل استعماری دور پر منتج ہوئی۔ 1757ء میں بنگال پر تصرف حاصل کرنے کے بعد سو سال تک ایسٹ انڈیا کمپنی اپنی افواج کے ساتھ ہندوستان کے مختلف علاقوں پر قبضہ کرتی چلی گئی اور 1857ء میں دہلی کے قلعے پر قبضے کے ساتھ ہی ہندوستان مکمل طور پر انگریزی تسلط میں آ گیا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی اپنا کام مکمل کر چکی تھی اور یکم نومبر 1858ء کے ملکہ وکٹوریا کے اعلان نامے کے تحت ہندوستان براہ راست طور پر تاج برطانیہ کی عملداری میں آ گیا۔ اس کے بعد نوے سال تک لندن سے برطانوی پارلیمنٹ کی نگرانی میں ہندوستان پر حکمرانی ہوتی رہی۔ یہ نوے سالہ نوآبادیاتی دور تاریخ کے طالب علموں کے لیے غور و فکر کے بہت سے موضوعات فراہم کرتا ہے۔ سیاسی تاریخ کے نقطۂ نظر سے ایک اہم سوال یہ ہے کہ ہندوستان جیسے وسیع و عریض خطے پر، جو برطانیہ کے مقابلے میں کوئی بیس گنا بڑا تھا اور کروڑوں نفوس پر مشتمل تھا، جس کے طبعی اور جغرافیائی معاندات نے صدیوں تک حملہ آوروں اور مہم جو فوجی سالاروں کو ناکوں چنے چبوائے تھے، جس کی مشکلات نے یورپ کو دنوں میں فتح کر لینے والے سکندر کو مایوس و نامراد لوٹایا تھا، برطانیہ نے کس طرح قبضہ کیا اور پھر تقریباً ایک صدی تک کسی بہت بڑی مزاحمت کے بغیر اس پر حکمرانی کی۔ اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے ہم کو لامحالہ طور پر استعمار کی سیاسی حکمت عملی کا جائزہ لینا ہوگا اور یہ دیکھنا ہوگا کہ برطانیہ نے ہندوستان کے حالات کے تناظر میں یہاں اپنے تحکم کو کس طرح یقینی بنایا۔ اس

ضمن میں جو نقطہ ہائے نظر اب تک پیش کیے گئے ہیں ان کا بھی جائزہ لیا جانا چاہیے اور اُن کی تشریحی وقعت (explanatory value) کا تعین کیا جانا چاہیے۔ مثلاً ایک مقبول عام تصور یہ ہے کہ انگریز نے اپنے اقتدار کے تسلسل کے لیے 'تقسیم کرو اور حکومت کرو' (divide & rule) کی پالیسی کو اختیار کیا۔ یہ تصور خاص طور سے ہندوستان کے نیشنلسٹ تاریخ نویسوں میں بہت مقبول ہے مگر اس تصور کو نو آبادیاتی دور کی جملہ پالیسیوں پر منطبق کر کے دیکھا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض جزوی طور پر ہی درست ہے۔ استعمار کی پالیسی کہیں زیادہ گہری، دُوررس، باریکیوں کی حامل اور اُس کے اپنے نقطۂ نظر سے مفید مطلب تھی۔ انگریز کو جہاں 'تقسیم کرو اور حکومت کرو' کا طریقہ سودمند نظر آیا وہاں اُس نے اس کو استعمال کرنے میں کسی تامل سے کام نہیں لیا مگر اس کے ساتھ ساتھ جہاں اس کے مقاصد کا تقاضا تھا وہاں اس نے ہندوستان میں ارتباط اور تنظیم بھی کی۔ بالخصوص انگریز نے ایک ایسا انتظامی ڈھانچہ تشکیل دینے کو اہمیت دی جو باہم مربوط تھا اور جس کو حتیٰ الامکان داخلی تضادات سے پاک رکھنے کی کوشش کی گئی تھی۔ تو پھر انگریز کی سیاسی حکمت عملی کو کس طور بیان کیا جائے؟ ہماری دانست میں انگریز کی حکمت عملی، کنٹرول کی حکمت عملی تھی اور یہ کنٹرول ہی اس کی مختلف النوع پالیسیوں اور اقدامات کا منتہائے مقصود تھا۔ اسی کنٹرول کے لیے جہاں اُس نے مقامی اختلافات کو ہوا دینا ضروری سمجھا، اُن کو ہوا دی اور جہاں ضرورت محسوس کی وہاں نظم و نسق کے یکساں (uniform) قوانین اور ادارے بنائے۔ ایک نئی تعلیم کو فروغ دیا، سیاسی ادارہ سازی کی اور ہندوستان کو ایسی سیاسی تشکیلات سے متعارف کیا جس سے یہ پہلے ناواقف تھا۔

استعمار کی سیاسی حکمت عملی کے تجزیے سے قبل مختصراً یہ دیکھ لینا بھی ضروری ہے کہ اس استعمار کے معاشی مفادات کی نوعیت کیا تھی اور ہندوستان میں ان کی تکمیل کے مضمرات سماجی سطح پر کس شکل میں سامنے آئے؟ استعمار کا استعمار ہونا ہی اس امر کی وضاحت کر دیتا ہے کہ بنیادی طور پر یہ معاشی لوٹ کھسوٹ کا نظام ہی تھا۔ سترہویں صدی سے ہندوستان کے مادی اور انسانی وسائل پر برطانیہ کی نظر تھی۔ سو 1757ء کے بعد سے جو جو علاقے انگریزی تصرف میں آتے چلے گئے اُن کے مادی وسائل کو برطانیہ کی صنعتی ترقی ہی کے لیے استعمال نہیں کیا گیا بلکہ دنیا کے دوسرے خطوں میں برطانوی مفادات کے ساتھ بھی ان کو مربوط کرنے کا عمل جاری رہا۔

کھسوٹ میں اُن کو بھی اپنا شریک بنایا جائے تا کہ وہ اس نظام کے کل پرزوں کی حیثیت سے اپنا تعاون فراہم کرسکیں۔

انگریزی تسلط میں آنے سے پہلے کے ہندوستان کی معاشی وسماجی صورتِ حال کے بارے میں بہت کچھ لکھا جاچکا ہے۔اس ضمن میں مارکس کے تجزیے پر بھی خاصی بحث ہوتی رہی ہے اور ہندوستان کی پسماندگی کی جو تصویر مارکس نے پیش کی تھی ایک عرصہ وہی حرفِ آخر کے طور پر تسلیم کی جاتی رہی لیکن نئی تاریخ نویسی اب یہ اصرار کرتی نظر آتی ہے کہ مارکس کی تشریحات اور ہندوستانی معاشرے کے جمود کی بابت اس کا تیقّن جو بیشتر برطانوی پارلیمنٹ کی بحثوں سے اخذ کردہ تھا، خاصی حد تک محلِ نظر ہے۔ ہندوستان نہ تو اتنا پسماندہ تھا اور نہ ہی اس کا جمود عہدِ وسطیٰ کے مقام پر کھڑا تھا۔ ہندوستان میں تجارتی سرگرمیاں پروان چڑھ رہی تھیں۔صنعت سازی شروع ہوچکی تھی اور تجارتی وکاروباری خطے نئی طرز کی منڈیوں کی شکل اختیار کرتے جارہے تھے۔ جہاز سازی کے کام سے یہ امر بھی واضح تھا کہ ہندوستان کی بندرگاہوں سے دنیا کے دوسرے ملکوں تک تجارت کا رجحان بھی فزوں تھا۔ ہندوستان کی نوآبادی بننے کے بعد انگریز نے یہاں کے پیداواری نظام میں تبدیلیاں کیں اور یہ اُسی کے زیرِاثر ہوا کہ ہندوستان میں ملکیت یافتہ زمینداری کا آغاز کیا گیا۔فیوڈل ازم کی یہ ساری شکل جو انگریزی استعمار کی مرہونِ منت تھی ہندوستان کے لیے انگریز کا ایک ایسا تحفہ تھا جس کی ریشہ دوانیوں سے ہم آج تک عہدہ برآ نہیں ہوسکے۔انگریز نے یہاں صرف فیوڈل ازم کو متعارف ہی نہیں کیا بلکہ بعد کے برسوں میں فیوڈل طبقے کو مستحکم

کرنے میں غیر معمولی دلچسپی لی اور جب کبھی فیوڈل کلاس بحران سے دوچار ہوئی تو استعماری حکومت ہی اس کی مدد کو آئی۔ چنانچہ انیسویں صدی کے اواخر میں زمیندار طبقہ ساہوکاروں کے قرضوں کے بار تلے آنا شروع ہوا اور قرضوں کی ادائیگی کے لیے زمینیں گروی رکھنے پر مجبور ہوا تو حکومت The Punjab Alienation of Land Act 1900 کے ساتھ مداخل ہوئی اور اس نے زرعی طبقے اور غیر زرعی طبقات کی تخصیص قائم کر کے زرعی طبقے سے غیر زرعی طبقے کو زمین کی منتقلی پر پابندی عائد کر دی۔ 1924ء اور 1928ء میں حکومت نے پھر مداخلت کر کے زمیندار طبقے کی پوزیشن کو مستحکم کیا۔ استعماری حکومت کا مقصد واضح تھا کہ وہ ہندوستان کی زرعی معیشت میں جو خود انگریز کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی تھی، اپنے حلیف طبقے کو مستحکم دیکھنا چاہتی تھی تا کہ اس شعبے میں اس کی منفعت اندوزی میں کسی قسم کی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔

زراعت کی طرح تجارت، صنعت اور کاروبار کے شعبوں میں بھی انگریزی پالیسیوں کے نتیجے میں نئے طبقات وجود میں آئے جن کو ہندوستانی بورژوازی کے طور پر زیر بحث لایا جا سکتا ہے۔

زراعت ہو یا صنعت و تجارت، ان شعبوں میں نوآبادیاتی پالیسیوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والی نئی اشرافیہ استعماری نظام سے نامیاتی طور پر جڑی ہوئی تھی اور اس کا تمام تر انحصار نوآبادیاتی سرپرستی پر تھا۔ یہ اشرافیہ استعماری مقاصد کے حصول میں معاون تھی اور استعمار کے تسلسل کے لیے اس کی خدمات ہر وقت حاضر تھیں۔ یہی اشرافیہ استعمار کے سیاسی نظام کی موزوں ترین افرادی قوت بن سکتی تھی۔ چنانچہ جب سیاسی اداروں کا آغاز ہوا اور ان کا ارتقائی عمل شروع ہوا تو یہی اشرافیہ تھی جس نے اہلکاروں کی حیثیت سے اس نظام کو آگے بڑھایا۔

1858ء میں برطانیہ کے براہ راست کنٹرول میں آ جانے کے فوراً بعد ہندوستان میں تقریباً تسلسل کے ساتھ سیاسی ادارہ سازی ہوئی۔ 1858ء ہی میں پہلا گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ آیا جس کا مبینہ مقصد ہندوستان کو ایک بہتر حکومت فراہم کرنا تھا۔ یہ ایکٹ پچھتر شقوں پر مشتمل تھا اور اس میں ہندوستان کے نظم و نسق، برطانیہ سے اس کے کنٹرول کے طریقۂ کار، ہندوستانی سول سروس، اسٹاک مارکیٹوں، بینکنگ، آڈٹ، مسلح افواج، غرض متعدد شعبوں میں ابتدائی اقدامات اٹھائے گئے تھے۔ 1858ء کے اس ایکٹ کے بعد 1919ء تک کوئی چودہ ایکٹ آئے جنہوں

نے ان ابتدائی اقدامات میں مزید وسعت پیدا کی اور یہ ہندوستان میں انگریزی تسلط کو سیاسی اور انتظامی اعتبار سے مستحکم کرتے چلے گئے۔

انگریزی حکمت عملی کے چار پہلو بہت نمایاں تھے۔ پہلا یہ کہ آغاز ہی میں انگریز نے یہ رائے قائم کر لی تھی کہ ہندوستان کو کنٹرول کرنے کے لیے مقامی لوگوں کو شمولیت کا احساس دینا خود اُس کے لیے بہت ضروری ہے۔ 1857ء کے بعد بعض انگریز عمائدین اس نتیجے تک پہنچے کہ ہم اپنے قوانین پر اس وقت تک عمل درآمد نہیں کروا سکتے جب تک مقامی باشندوں کو یہ احساس فراہم نہ ہو کہ یہ قوانین ان کے مفاد میں ہیں اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ قانون سازی کے عمل میں مقامی لوگوں کی شمولیت کی گنجائش رکھی جائے۔ خود سر سید احمد خان نے 'اسباب بغاوت ہند' میں اس چیز کی نشاندہی کی کہ ہندوستانیوں کو بغاوت پر آمادہ کرنے میں اس امر نے اہم ترین کردار ادا کیا تھا کہ وہ نظم حکمرانی سے مکمل طور پر لاتعلق بنا دیئے گئے تھے اور جن قوانین پر ان کو چلنے کے لیے کہا جا رہا تھا وہ عوام کے مزاج کو پیشِ نظر رکھ کر نہیں بنائے گئے تھے۔ بعد کے برسوں میں اس رائے پر عمل درآمد ہوا اور ہندوستانیوں کی شمولیت کو قانون سازی کے لیے کچھ اس طرح جگہ فراہم کی گئی کہ قوانین کا مقصد تو استعمار ہی کا تھا مگر ان کو بنانے میں مقامی کردار بھی شامل کر لیا گیا۔ یہ اقدام خاصی حد تک لوگوں کی تشفی کا ذریعہ بنا۔ ہر کوئی اس 'دام ہمرنگ زمیں' کو سمجھنے کا اہل بھی نہیں تھا اور پھر وہ مقامی سیاسی اشرافیہ جس کے معاشی مفادات انگریز ہی کے مرہونِ منت تھے، اُس کے لیے تو یہ نظام بہت ہی موزوں تھا کہ اس کے ذریعے اُس کو انگریز انتظامیہ کا تقرّب حاصل ہوتا تھا اور یہ تقرّب ہر دو فریقین کے لیے کارآمد تھا۔

قانون سازی کے عمل میں مقامی آراء و تجاویز کو سمونے اور مقامی کردار کے لیے گنجائش پیدا کرنے کے پیچھے صرف استعماری 'دانش' ہی کارفرما نہیں تھی بلکہ ایک استعماری مجبوری کا بھی اس میں بڑا عمل دخل تھا اور وہ مجبوری یہ تھی کہ ہندوستان جیسے وسیع و عریض ملک کو تو ہندوستان میں رہتے ہوئے بھی کنٹرول کرنا کارِ دارد تھا چہ جائیکہ لندن سے کل وقتی طور پر ہندوستانی امور کی جزئیات پر قانونی خامہ فرسائی کی جاتی۔ چنانچہ پیٹر راب (Peter Robb) نے اپنی حالیہ تصنیف میں یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ باوجود اس کے کہ ماضی میں ایسٹ انڈیا کمپنی اپنے بورڈ آف کنٹرول کے سامنے جتنی جوابدہ تھی، 1858ء کے بعد ہندوستانی حکومت، برطانوی پارلیمنٹ اور وزیر ہند کے سامنے اس

سے کہیں زیادہ جوابدہ قرار پائی مگر نہ تو ویسٹ منسٹر (برطانوی پارلیمنٹ) اور نا ہی وائٹ ہال (برطانوی حکومت) ہندوستان کے لیے مطلوب قانون سازی کی مقدار اور اس پر عمل درآمد کے کارِ عظیم سے عہدہ برا ہو سکتے تھے۔ یہ کام ہندوستانیوں کے تعاون کے بغیر ممکن ہی نہیں تھا۔ سو 1861ء میں برطانوی ہند کو لیجسلیٹو کونسلوں کے ذریعے قانون سازی کا اختیار حاصل ہوا۔ 1860ء کے پورے عشرے میں سِول اور فوجداری قوانین بنے، قوانینِ شہادت وضع کیے گئے اور ہائی کورٹس تشکیل پائیں جن کے انتظام و انصرام میں ہندوستانیوں کو بھی ایک کردار دیا گیا۔(1)

انگریزی حکمت عملی کا دوسرا پہلو یہ تھا کہ ہندوستان میں نمائندگی کے نظام کو ایک تدریج کے ساتھ نافذ کیا جائے تا کہ اس نظام کو اتنے وسیع و عریض ملک میں نافذ کرنے میں نا قابل عبور مشکلات کا سامنا نہ کرنا پڑے۔(2) چنانچہ یہ نظام ابتداً کونسلوں کی سطح پر اور وہ بھی نامزدگیوں کی شکل میں شروع ہوا اور مرحلہ در مرحلہ اس میں 'نمائندگی بذریعہ انتخاب' کو جگہ دی جانے لگی۔ ۱۸۸۰ء کے عشرے میں جب نچلی سطح کے اداروں میں ایسے ارکان کی گنجائش پیدا کی گئی جو منتخب ہو کر ان اداروں تک پہنچتے تھے تو اس اختراع کا بھی ایک سبب تھا جس کی طرف ڈیوڈ پیج (David Page) نے توجہ دلائی ہے۔ پیج کا کہنا ہے کہ لوکل سیلف گورنمنٹ کے اداروں میں انتخابی اصول کو متعارف کروانے کا اصل سبب مالیاتی تھا۔ کیونکہ فیصلہ یہ کیا گیا تھا کہ مقامی باشندے ہی مقامی انتظامیہ کے بیشتر اخراجات کو برداشت کرنے کے ذمہ دار ہوں گے لہٰذا زیادہ سے زیادہ لوگوں کو اس نظام کی طرف مائل کرنا بھی ضروری ٹھہرا تا کہ مالیات کی فراہمی میں آسانی ہو۔ اس نظام کو خوشگوار اور قابلِ قبول بنانے کے لیے مقامی سطح پر منتخب نمائندگی کے اصول کو ترویج دی گئی۔(3)

برطانوی استعمار کے ابتدائی انتظامی ڈھانچے کی وضاحت کرتے ہوئے ڈیوڈ پیج لکھتے ہیں کہ 1857ء کے بعد ہندوستان میں برطانوی سلطنت کا نظام تین سطحوں پر استوار ہونے والی مطلق العنانیت (autocracy) کی حیثیت رکھتا تھا۔ سب سے بلند تر اور 'قومی' سطح پر استعماری اقتدار و اختیار تھا جو وائسرائے اور اس کی کونسل استعمال کرتے تھے۔ اس سطح سے جاری ہونے والے احکامات نچلی سطح یعنی صوبوں تک پہنچتے تھے جہاں ان پر عمل درآمد گورنر اور اس کی کونسل کی ذمہ داری تھی اور یہاں سے جاری ہونے والے احکامات مزید نچلی سطح پر یعنی ڈسٹرکٹ افسروں اور اُن کے نائبین تک پہنچتے تھے جو ان پر عمل درآمد کی ذمہ داری پوری کرتے تھے۔ اس نظام میں ضلعی

(Federation) سے تعبیر کرتے ہیں۔اس نظام میں ایک حقیقی وفاقی نظام کی روح موجود نہیں تھی اور صوبے حقیقی خودمختاری سے محروم تھے۔ 1919ء کے ایکٹ میں صوبائی گورنروں کو غیر معمولی اختیارات فراہم کیے گئے تھے لیکن اس کے باوجود صوبوں اور مرکز کے اختیارات کا سانچہ وفاقی طرز کا ہی بنایا گیا تھا اور مرکز اور صوبوں کے اختیارات ایکٹ میں الگ الگ طور پر بیان کر دیئے گئے تھے۔

انگریزی حکمت عملی کا چوتھا پہلو یہ تھا کہ ہندوستان میں مقامی آبادی کو اتنی سیاسی گنجائش (political space) ضرور فراہم کر دی جائے کہ موجود نظام ہی کے دائرے میں رہتے ہوئے لوگوں کی سیاسی ضرورتوں کو پورا کیا جا سکے۔اس سیاسی space کے نہ ہونے سے اضطراب بڑھ کر انتشار اور بغاوت کا رُخ اختیار کر سکتا تھا۔سو اس امکان کے سدِ باب کے لیے ضروری تھا کہ لوگوں کو مکمل طور پر مغائیرت اور بیگانگی سے دوچار نہ کیا جائے۔یہی نہیں بلکہ دلچسپ بات یہ ہے کہ خود انگریز کے ایما پر ہندوستان میں سیاسی تنظیم کاری کی بھی حوصلہ افزائی کی گئی اور پہلی اہم سیاسی تنظیم یعنی کانگریس بنی ہی لارڈ ڈفرن (Lord Dufferin) کی تائید اور اے ڈبلیو ھیوم (A.W. Hume) کی کاوشوں سے۔کانگریس نے انگریزی اقتدار کو چیلنج کرنے کی بجائے اس سے ہم آہنگ ہو کر سیاسی مطالبات کی راہ اپنائی۔ہندوستانیوں کو ایک قوم کے سانچے میں ڈھالنے کی ذمہ داری کو کانگریس نے اپنا مقصد اولین قرار دیا لیکن ساتھ ہی یہ عندیہ بھی دیا کہ وہ برطانوی حکومت کے لیے ہندوستانیوں میں وفاداری کے جذبات کی تخم ریزی کرے گی۔بعد ازاں جب 1906ء میں مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا تو گو کہ اس نے سب ہندوستانیوں کی بجائے صرف ہندوستانی مسلمانوں کے مفادات کے لیے آواز اٹھانے کا عزم ظاہر کیا مگر اس نے بھی انگریز کے ساتھ مسلمانوں کی وفاداری کے لیے راستہ ہموار کرنے کو اپنے مقاصدِ قیام میں شامل کیا۔

آئندہ برسوں میں کانگریس اور مسلم لیگ دونوں کی ہی سیاسی جدوجہد ایک طویل عرصے تک سیاسی اصلاحات کے نفاذ، ہندوستانی امور میں ہندوستانیوں کی شمولیت میں اضافے، نمائندہ اداروں، جوابدہ حکومت اور سیلف رُول جیسے مطالبات تک محدود رہی۔مسلم لیگ کی سیاست میں اضافی طور پر مسلمانوں کے لیے تحفظات کے اصول اور اُن کے لیے معتد بہ نمائندگی کے مطالبات بھی شامل تھے۔لیکن کانگریس اور لیگ کی سیاست بڑی حد تک انگریز کے فراہم کردہ آئینی اور

سیاسی دائرہ کار کی حدود میں ہی رہی۔ یہی وجہ ہے کہ کانگریس اور لیگ کا انگریزی حکومت کے ساتھ سارا معاملہ مذاکرات، عرض داشتوں، قراردادوں، گول میز کانفرنسوں، مختلف کمیشنوں کے قیام اور یک بعد دیگرے سامنے آنے والی آئینی تجاویز کے حوالے سے آگے بڑھا۔ دنیا کے دوسری نوآبادیاتی خطوں میں استعماری طاقتوں کے خلاف جس طرح کی مسلح جدوجہدیں وجود میں آئیں ویسی جدوجہد ہندوستان کی دونوں بڑی سیاسی جماعتوں نے نہیں کی۔ ہندوستان میں مسلح جدوجہد کرنے والے گروہ بھی موجود تھے مگر اُن کو راج کی قاہرانہ عسکری قوت سے کچل دیا۔ یہ انگریزی استعمار کی اپنے نقطۂ نظر سے کامیاب حکمت عملی ہی تھی کہ اس نے ہندوستان میں اپنے ایما پر شروع کردہ سیاسی عمل میں مقامی سیاسی اشرافیہ کو طے کردہ 'کھیل کے اصولوں' پر چلنے پر مائل رکھا اور یوں انگریز کو کسی بہت بڑے بحران اور اکھاڑ پچھاڑ یا انقلابی صورت حال کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ یہاں تک کہ تقسیم ہند کے بعد بہت سے انگریز مصنفین نے ہندوستان اور پاکستان کی آزادی کو آزادی قرار دینے کی بجائے انتقالِ اقتدار (Transfer of Power) سے موسوم کرنا مناسب سمجھا ہے۔ گویا ان کے خیال میں انگریز نے اقتدار ہندوستان اور پاکستان کو 'منتقل' کیا ہے، وہ کسی تحریک آزادی کے مقابلے میں ناکامی سے دوچار ہو کر واپس نہیں آیا۔

انگریز کی مذکورہ بالا حکمت عملی اس نقطۂ نظر سے کامیاب بھی رہی کہ 1857ء کے بعد کے برسوں میں اس پالیسی کی چاروں جہات سے انگریزی استعمار کو حسبِ توقع تقویت حاصل ہوئی۔

سوال یہ ہے کہ اس حکمت عملی کا حتمی نتیجہ کیا نکلا اور انگریزی اقتدار اس بڑی حد تک 'کامیاب' حکمت عملی کے باوجود بیسویں صدی کے وسط تک ہندوستان سے رخصت پر مجبور کیوں ہوا؟ اس سوال کے جواب میں تین نکات پیش کیے جاسکتے ہیں۔

پہلی بات یہ کہ جو نظام بظاہر بہت سوچ بچار اور معروضی حقائق کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے برطانوی کنٹرول کو یقینی بنانے کے لیے وضع کیا گیا تھا اور جو بظاہر کامیابی کے ساتھ چلا بھی، اس کے داخلی تضادات بھی تھے۔ اس نظام کے یہ structural contradictions ہی تھے جن کے نتیجے میں ناقابلِ عبور مشکلات پیدا ہوئیں جن کو باوجود کوشش کے استعماری نقشہ گر حل نہیں کر سکے۔ کونسلوں اور پھر صوبوں کی سطح پر نمائندگی دینے کا عمل مزید نمائندگی اور بہتر سے بہتر نمائندگی کے مطالبوں پر منتج ہوا۔ یہاں تک کہ سسٹم کا delivery machanism بے بسی کے

کر کہا تھا کہ ''جس طرح ہماری سرکار بلا خوف یورپی عدل وانصاف، نظم، قوانین اور اپنی برتری کا اطلاق ہندوستانیوں پر کرتی ہے اسی طرح ہماری بنائی ہوئی عمارتوں میں ان اقدار کا آرٹ ظاہر ہونا چاہئے تاکہ وہ اعلیٰ یورپی معیار کی نمائندہ نظر آئیں۔ یہ عمارتیں ہماری اور ہندوستان میں ہماری موجودگی کی علامت ہوں تاکہ مقامی ہندوستانی نہ صرف ان کی عزت کریں بلکہ ان کی تعریف بھی کریں۔

ولیم ایمرسن نے راجرز اسمتھ سے اختلاف کیا تھا۔ اس کا موقف تھا کہ برطانوی حکام کو عمارت کے نئے اسٹائل ہندوستان نہیں لانا چاہئے بلکہ ان عمارتوں ہی جیسی عمارتیں بنانا چاہئیں جو ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں نے مقامی عمارت سازی کے آرٹ کو استعمال کر کے بنوائی تھیں۔ ان ہی عمارتوں میں یہ حکمراں اپنی ضروریات اور اپنے خیالات کے تحت موزوں تبدیلیاں کر لیتے تھے۔ مشرق کے مقامی باشندوں کے لئے مغرب کے طرز کی عمارتیں بالکل موزوں نہیں ہو سکتی ہیں۔

نوآبادیاتی مستشرقین نے ایک ایسے ہندوستان کی نئی تصویر تیار کی تھی جو ماضی میں زندگی کرنے والے ہندوستان کی تصویر تھی۔ ٹیکنالوجی کے حقائق سے آنکھیں ملانا اس ماضی پرست ہندوستانی سماج کے لئے ناممکن تھا اسی لئے اپنی ماضی کی شان وشوکت اور ماضی کے کارناموں کے باوجود ہندوستان ایک ایسا سماج تھا جو توہمات، سائنس کے عجائبات سے مکمل لاعلمی کی تاریکی میں ڈوبا ہوا تھا اور اس کا اوڑھنا بچھونا صرف مذہب تھا۔ ہندوستانی تاریخ کو از سرنو بناتے ہوئے انگریزوں نے ہندو دور اور مسلمان دور میں تقسیم کیا تھا مگر اپنے تسلط کے زمانے کو عیسائی عہد نہیں کہا تھا۔ ہندوستانی تاریخ کی اس درجہ بندی نے ہندوستان پر انگریزوں کی حکمرانی کے راستے میں آسانیاں پیدا کر دی تھیں۔ ہندوستان کے عوام کے مابین جو مشترک ثقافت فعال تھی انگریز مورخوں کی اس طرح درجہ بندی نے اسے کاری ضرب لگائی تھی۔ انہوں نے سماج میں سیاست، حکومت کی بنیاد پر اختلافات کو بڑھاوا دیا تھا۔ ہندوستانی سماج کی بناوٹ کا بیان بھی نوآبادیاتی قوتوں نے اس طرح کیا ہے کہ جس پر ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذاہب کی چھاپ گہری اور نمایاں ہے۔ اس طرح انہوں نے ہندوستانی سرزمین کی متحرک رنگا رنگی اور بھانت بھانت کے مختلف رنگوں اور رویوں کی حقیقت کو دیوار سے لگا دیا تھا۔ اس نے مقامی آبادیوں کی فعال قوت اور

تخلیقیت کی تردید کی۔ فرگوسن نے اگرچہ ہندوستانی عمارتوں کے مختلف مظاہر سے تو انکار نہیں کیا ہے لیکن دوسری طرف اس نے ان عمارتوں کی ہندو اور مسلمان کی بنیاد پر پہچان کا تعین کیا ہے۔ اس طرح ہندو بادشاہوں نے جو عمارتیں بنوائیں وہ ہندو اور مسلمان حکمرانوں نے جو عمارتیں بنوائیں وہ مسلمان قرار دے دی گئیں۔

سرکاری مورخوں، درجہ بندوں اور اصطلاحات بنانے والوں نے ہندوستانی عمارتوں کے اس بڑے ذخیرے کو جو ہندوستان کے ہر علاقے کے عوام کے لئے مشترک اقدار کے نمونے تھے اس تاریخی حقیقت پر بہت کم توجہ دی تھی۔ انہوں نے اس حیرت انگیز سیکولر رنگارنگی کو دبا کر صرف ان عمارتوں کی شان کے قصیدے لکھے جو ہندوستان میں برطانوی راج نے بنوائی ہیں۔ جب مقامی آبادی پر دھونس جمانے اور رعب ڈالنے کے لئے ویلزلی نے اپنے لئے ایک شاندار محل بنوانے کا فیصلہ کیا تھا تو اس کا خاکہ یورپی ہیئت کی بنیاد پر تیار کروایا تھا تو عمارت سازی کے لئے مقامی ہُنر مندوں سے کام نہیں لیا تھا۔ راج کے ابتدائی زمانے میں عمارتیں فوج کے انجینئر بناتے تھے۔ انگریز حکام نے بعض عمارتوں میں مقامی صورتوں کی پیوندکاری کے لئے بھی جیسے کہ اجمیر کے میو کالج کی عمارات مقامی ماہرین تعمیرات کو اس قابل نہیں سمجھا کہ ان سے کام لیں۔ ایک ایسے ہندوستانی سماج میں جس نے دنیا کا ساتواں عجوبہ تاج محل جیسی عمارت بنائی ہو انگریز حکام کو ماہر ہندوستانی عمارت سازوں میں کوئی صلاحیت نظر نہیں آئی تھی۔

عمارت سازی کی مہارت کے شعبے میں بھی نوآبادیاتی راج نے درجہ بندی کے ذریعہ فریق کو بڑھاوا دیا تھا چنانچہ مقامی ماہر عمارت سازوں کے لئے مستری کی اصطلاح کو اچھالا گیا تھا جس کے نتیجے میں ان کی حیثیت کم تر ہوگئی تھی۔ اس میں مزید پختگی اس وقت پیدا ہوئی جب سرکار نے انجینئرنگ کی تربیت گاہیں قائم کی تھیں جہاں ایسے تربیت یافتہ ہُنر مند نکلتے تھے جو عمارتیں بنانے والی قوتوں یعنی مزدوروں اور کاریگروں کو ہدایات دیا کرتے تھے۔ اس میں بھی برطانوی راج نے اس فرق کو برقرار رکھا تھا کہ ان تربیت گاہوں کے فارغ التحصیل ہندوستانیوں کو برطانیہ کے کسی تربیتی درسگاہ کے فارغ التحصیل انگریز کے مقابلے میں کم تر ہی سمجھا جاتا تھا۔ ہندوستان میں برطانوی راج نے عمارت سازی کے کام کا بوجھ ان ہی مقامی تربیت یافتہ ہُنر کاروں پر ڈالا تھا۔ کیونکہ برطانیہ سے بڑی تعداد میں تربیت یافتہ ماہرین کو بلانا ممکن نہیں تھا۔ برطانوی انجینئروں کا

فقدان ان دنوں ہو گیا تھا جب برطانوی سرکار نے ہندوستان میں نئی عمارتیں بنوانے کا ایک بڑا منصوبہ شروع کیا تھا اور ایک امور عامہ کا محکمہ قائم ہو گیا تھا یعنی (پی۔ڈبلو۔ڈی)۔

ہندوستان میں اکثر انگریزوں نے عمارت سازی کی زندہ ہندوستانی روایت کو نظر انداز ہی کیا لیکن جو عمارتیں ہندوستان کے مقامی بیوپاری بنواتے تھے ان میں ہندوستانی روایت کا اظہار ہوا ہے۔ ہندوستان کے بیوپاری طبقے صاحبان اقتدار اور جاگیرداروں میں پائے جانے والے مغربی تہذیب کے تسلط سے نسبتاً آزاد تھے۔ مقتدر اور جاگیردار ہندوستانی طبقہ بنایا ہی انگریزوں نے تھا اس کے باوجود یہ طبقہ بھی اپنی عمارتوں کی تعمیر میں ہندوستانی روایت سے استفادہ کرتا تھا۔ اس وجہ سے ہندوستانی قسم کی عمارتیں ہندوستان میں تعمیر ہوئیں جن کا ذکر ہندوستان آنے والے یورپی سیاحوں اور ضلعی انگریز حکام نے بھی کیا ہے۔

میو اسکول آف آرٹ کے بانی پرنسپل جان لوک وڈ کپلنگ نے عوام کی دستکاری کے آرٹ کی تخلیقی قوت کا اعتراف کیا تھا۔ میو اسکول آف آرٹس کے پرنسپل کی حیثیت میں اس نے پورے پنجاب کا دورہ بھی کیا تھا تا کہ ذوق وشوق رکھنے والے ہندوستانی ذہنوں کو آرٹ اسکول میں داخل ہونے کی ترغیب دے۔ اس نے دستکاری کے ان اسکولوں کا بھی دورہ کیا تھا جو سرکار نے قائم کئے تھے۔ ان کی عمارتوں کے بارے میں اس نے لکھا ہے کہ ''اگر ہم ہندوستانی نمونوں کے زندہ وفعال قوت کے بارے میں جاننا چاہیں، ان کی موجودہ حالت اور مستقبل میں ان کے امکانات کا اندازہ کرنا چاہیں تو اس کے لئے ہمیں مقامی عمارتوں ہی کا مطالعہ کرنا ہوگا۔'' (9)

جیسا کہ توقع تھی نو آبادیاتی انتظامیہ کے حکام نے کپلنگ اور دوسرے اہل الرائے کے زندہ وفعال روایت کے بارے میں خیالات کو نہیں مانا تھا۔ ان کا موقف یہ رہا کہ اس روایت کے معاملہ کرنے کے سیاسی نتائج ان کے حق میں مفید نہیں ہو سکتے ہیں۔ ہندوستانی لوگوں کو اگر زندہ وفعال، آرٹ کے شعبے میں تخلیق کار مان لیا جائے اور یہ بھی کہ معاصر سائنسی شعبوں نے جو کچھ پیش کیا ہے اسے بھی ہندوستانی نہ صرف سمجھنے بلکہ تحلیل کرنے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں تو پھر خود مختار حکمرانی کی صلاحیت کو بھی ماننا پڑے گا یہ بھی ماننا ہوگا کہ وہ اپنے لئے اپنے فیصلے کرنے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں، پھر ہندوستان پر برطانیہ کی حکمرانی کا کیا جواز ہوگا۔ نو آبادیاتی حکام ہندوستانی قوم پرست جذبات سے اسی قدر دور رہے جس قدر کہ سیاست میں قوم پرست تحریک سے رہے تھے۔ انہوں

نے ایک ایسے فلسفے اور افکار و خیالات کی سرپرستی کی تھی جس کا مقصد ہندوستانیوں کو حال موجود، سائنس و ٹیکنالوجی کی حقیقتوں اور ہر قسم کے قوم پرستانہ انداز نظر سے دور رکھنا تھا۔ اسی لئے انہوں نے مذہب کی بنیاد پر تقسیم اور مذہبی مباحث کو بڑھاوا دیا تھا۔ بعد نو آبادیاتی زمانے میں بھی پورے برصغیر میں ریاستی ڈھانچہ مذہبی فرقہ واریت کو ہی بڑھاوا دے رہی ہے جس کے ہولناک نتائج ہندوستان میں گجرات اور پاکستان میں کراچی میں ظاہر ہوئے ہیں۔(10)

اس تناظر میں ہمیں اپنی عمارت سازی پر توجہ دینا چاہئے، بے سوچے سمجھے مغرب کی تقلید سے پہلو بچانا چاہئے اور اپنی روایت کے مثبت پہلوؤں کا انتخاب کرنا چاہئے۔

حوالہ جات

1- فرگوسن جیمس، (1808-1886ء) نے عمارتوں کا مطالعہ کرنے کے لئے ہندوستان کا دورہ کیا تھا (1835-42ء)۔ 1845ء میں وہ ہندوستان سے واپس ہوا تھا۔ پھر وہ رایل ایشیاٹک سوسائٹی سے وابستہ ہوگیا تھا۔ 1840ء میں وہ پہلے پبلک ورکس کے کمشنر کا بھی سکریٹری رہا تھا۔ 1869ء میں اس نے ''پکچرس السٹریشنز آف اینشینٹ آرکیٹیکچر ان ہندوستان: راک کٹ ٹیمپلز آف انڈیا: این ہسٹاریکل انکوائری ان دی ٹرو پرنسپلو آف بیوٹی ان آرٹ، ہسٹری انڈین آرکیٹیکچر وغیرہ لکھی تھی۔ اس کو RIBA سے آرکیٹیکچر میں سونے کا تمغہ بھی ملا تھا۔ (ڈکشنری آف انڈین بائیوگرافی، بک لینڈ 1905ء، اشاعت دوم 1985ء)۔

2- مٹکاف تھامس، آر۔ موڈرن انڈیا این انٹرپریٹیو اینتھالوجی۔ اسٹرلنگ پبلشرز 1990ء۔ آرکیٹیکچر اینڈ دی ریپریزنٹیشن آف امپائر انڈیا۔ 1860-1910ء ص 44۔

3- مٹکاف تھامس، آر۔ آرکیٹیکچر اینڈ دی ریپریزنٹیشن آف ایمپائر ان انڈیا، 1860-1910ء۔ این انٹرپریٹیو اینتھالوجی مرتبہ مٹکاف، اسٹرلنگ پبلشرز۔ 1990ء

4- نیلسن، اسٹن یورپین آرکیٹیکچر ان انڈیا، فیبر اینڈ فیبر، لندن 1968ء۔

5- پرویز وندل، اربن اسپیس ایٹ این ایکسپریشن آف پاور، جرنل آف انڈین انسٹیٹیوٹ آف آرکیٹیکٹکس، اپریل 1993ء۔

6- سمونیتا کاسکی، لکھنو نواب، آرکیٹیکچر اینڈ آئیڈینٹٹی۔ ای، ڈبلو۔ پی۔ اکنامک اینڈ پولیٹیکل ویکلی، ستمبر 2002ء۔

کاموں کی تصویروں کے مجموعے کا دیباچہ۔راجپوتانہ 1890ء۔

8- بیگ جے فری با ہندوستان سرکار کے کانسلٹنگ آرکیٹیکٹ ،ہندوستان میں تعلیمی اداروں کی عمارتوں کا دیباچہ۔

9- کپلنگ ،جے۔ایل۔انڈین آرکیٹیکچر آف ٹوڈے۔دی جرنل آف انڈین آرٹ۔

10- ایضاً۔

❁❁❁❁❁

تاریخ نویسی

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ نویسی، اپنے عہد، ماحول کی عکاسی کرتے ہوئے، اس کے خیالات، افکار، اور رجحانات کا اظہار کرتی ہے۔ اگر تاریخ نویسی کی تاریخ کا بغور مطالعہ کیا جائے، تو اس سے انسانی ذہن کے ارتقاء اور سوچ کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ اگر تاریخ نویسی کی ابتداء یونان سے کی جائے، اور دیکھا جائے کہ یونانی مورخوں کے ہاں، تاریخ کو کس انداز اور اسلوب سے لکھا جاتا تھا، تو سب سے اہم بات جو سامنے آتی ہے وہ یہ کہ یونانی مورخ واقعات کا آنکھوں دیکھا حال لکھتے تھے، کیونکہ ان کے پاس قدیم ماضی کے بارے میں کوئی مواد نہیں تھا، اور اگر تھا بھی تو وہ داستانیں اور متھس (Myths) تھیں، لہٰذا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انہوں نے ان ہی باتوں کے بارے میں لکھا کہ جو ان کی زندگی میں ہوئی تھیں۔ اس لئے یہ تاریخ عینی شواہد کی بنیاد پر واقعات کا بیان ہی ہے۔۔۔ ہیروڈوٹس اور تھیوکی ڈائڈس کے ہاں تاریخ ان کے ذاتی مشاہدات پر مبنی ہے۔

تاریخ نویسی کے موضوع پر ای۔ سیری دھارن (E.Sreedharan) کی کتاب "تاریخ نویسی کی نصابی کتاب" A Textbook of Historiography (500B.C. to A.D.2000) ہے۔ اس میں مغرب اور مشرق میں تاریخ نویسی کی روایات کے ارتقاء کا جائزہ لیا گیا ہے۔

سری دھارن کے مطابق دوسرے مرحلہ میں، جب آنے والے مورخوں کے لئے، ماضی کا مواد جمع ہو گیا، تو انہوں نے تاریخ کو اس کی روشنی میں ترتیب دیا، اس میں انہوں نے خود سے کوئی اضافہ نہیں کیا، بلکہ جو واقعات تھے، انہیں نئے انداز سے، یا نئے اسلوب سے بیان کر دیا۔ اہل

یونان کا تاریخی تناظر اس وقت وسیع ہوا کہ جب سکندر دنیا کو فتح کرنے کے لئے نکلا، اس وقت ان کا واسطہ دوسری اقوام اور ان کے معاشروں سے ہوا، اس نے ان کے تاریخی وژن کو وسیع کیا۔

چونکہ رومیوں نے ایک بڑی امپائر تشکیل کی تھی، اس لئے ان کے ہاں "یونیورسل تاریخ" کا تصور ہے۔ ایک اور اہم اضافہ اس عہد میں یہ ہوا کہ رومی جنرلوں اور سیاستدانوں نے اپنی یادداشتیں، یا سوانح حیات لکھیں، جس کا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے بیانات کے ذریعہ تاریخ میں اہم مقام حاصل کرنا چاہتے تھے۔ چونکہ سوانح حیات، ایک فرد کے نقطہ نظر سے لکھی جاتی ہے، اس لئے اس میں موضوعیت کا بڑا دخل ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کی شہادتوں کو تسلیم کرنے میں مورخوں کو مشکلات پیش آتی ہیں۔

یونانی اور رومی تاریخ نویسی کی اہم خصوصیات یہ تھیں۔ اول اس میں انسان تمام سرگرمیوں کا مرکز ہے، اس لئے تاریخ اس کی کامیابی اور ناکامی کی داستاں ہے، دوم یہ کہ انسان اپنی تقدیر خود بناتا ہے، سوم یہ کہ تاریخ میں جو واقعات بیان کئے گئے ہیں، ان میں ارتقاء اور ترقی کا تصور نہیں ہے۔ اس کمزوری کی وجہ سے تاریخی عمل کو سمجھنے میں دشواری پیش آتی ہے۔

تاریخ نویسی میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب یورپ نے عیسائی مذہب کو اختیار کر لیا، لہٰذا عہد وسطیٰ میں مذہبی عقائد نے ان کے تاریخی شعور کو بھی بدل کر رکھ دیا، اب زندگی کا مقصد یہ نہیں رہا کہ اس دنیا کے بارے میں سوچا جائے، بلکہ یہ تھا کہ اگلی دنیا کی فکر کی جائے، اور روح کی نجات کے لئے جدوجہد کی جائے۔ اب تاریخی عمل کی ابتداء اور اس کی انتہا بھی متعین ہوگئی۔ تاریخ میں توریت اور انجیل کے واقعات کو اہمیت دی گئی۔ یہودی روایات و اساطیر کے ذریعہ قدیم تاریخ کو بیان کیا گیا۔ لہٰذا اب تاریخ کا مقصد مذہب کی خدمت کرنا تھا، اس میں تحقیق و تنقید کی کوئی گنجائش نہیں تھی، تاریخی عمل کو اس نقطہ نظر سے دیکھا گیا کہ انسان خدا کے مشن اور خدا کے منصوبوں کو پورا کر رہا ہے، لہٰذا وہ کوئی آزاد اور خود مختار نہیں ہے۔ دوسری اہم بات یہ تھی کہ عیسائی مذہب میں چونکہ سب انسان برابر اور خدا کی مخلوق ہیں، لہٰذا ایک ایسی یونیورسل تاریخ کی تشکیل ہوئی کہ جس میں اقوام کے درمیان فرق نہیں تھا، یہ فرق مذہبی اور غیر مذہبی کا تو تھا، مگر سب عیسائی اقوام مساوی تھیں۔

عہد وسطیٰ میں تاریخ نویسی کی دو شکلیں تھیں۔ اول جس میں یہ سال کے واقعات کو تحریر کر دیا

جاتا تھا۔ یہ "Annals" کہلاتے تھے۔ آگے چل کر جب ان سالانہ واقعات کو ملا کر لکھا جانے لگا تو انہیں کرونیکل (Chronicles) کا نام دیا گیا۔ اس طرح سالانہ واقعات اور ان واقعات کو ملا کر لکھنے سے تاریخ کا مضمون تشکیل ہوا۔

عہد وسطیٰ میں کہ جب تاریخ مذہبی عقائد میں جکڑی ہوئی تھی، اور واقعات کی تفسیر بھی انہیں کی روشنی میں کرتی تھی، اس رجحان میں تبدیلی اس وقت آئی کہ جب یورپ میں ریناساں کی ابتداء ہوئی اور نئے علوم وافکار کی تخلیق نے اہل یورپ کو چرچ کی قید سے آزاد کیا، اس کا اثر تاریخ نویسی پر بھی ہوا۔ اس میں ایک بار پھر انسان تاریخی عمل میں متحرک اور تقدیر کا مالک بن گیا۔

ہیومنزم (Humanism) کے نظریہ میں انسان اپنے عمل اور تقدیر کا ذمہ دار خود ہوتا ہے۔ ریناساں میں تاریخ کا علم اس وجہ سے وسیع ہوا کہ اس عہد میں آثار قدیمہ کی دریافتوں پر توجہ دی گئی، ان دریافتوں نے گم شدہ تاریخ کو روشنی میں لانے میں مدد دی، اس کے ساتھ ہی کتبات، سکوں، اور دوسرے علوم نے تاریخی حقائق، اور ان کے اسباب کے تجزیہ میں مورخوں کو نئے نظریات دیئے۔

ریناساں کے زیر اثر، سائنسی انقلاب نے ذہن کے دریچوں کو کھولا، اہل یورپ کی مہم جوئی اور نئے براعظموں کی دریافت اور تجارتی سرگرمیوں نے، معاشرہ میں "ترقی کے نظریہ" کو پیدا کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاریخ کو بھی ترقی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جانے لگا کہ دنیا کی تہذیب ٹھہری ہوئی نہیں ہے، بلکہ یہ مسلسل آگے کی جانب بڑھ رہی ہے۔

ریناساں کے ساتھ ہی، عقلیت پرستی، اور روشن خیالی کے ابھار کو سامنے لایا گیا ہے، ان کی وجہ سے تاریخ نویسی الٰہیات سے آزاد ہو کر، سیکولر ہوئی، اور مورخوں نے تاریخی واقعات کے پس منظر میں ہونے والے اسباب وعلل کا تجزیہ شروع کیا۔ لیکن اس کے ساتھ اس تاریخ نویسی پر جو اعتراض کیا گیا وہ یہ کہ اس نے عہد وسطیٰ کی تاریخ کو پس ماندہ قرار دیا، یہ ترقی کے نقطۂ نظر کی وجہ سے بھی تھا، اس طرح عہد وسطیٰ تاریک اور بچھڑا ہوا ہو گیا کہ جس کے مطالعہ کی ضرورت نہیں رہی، کیونکہ اس کے پاس آنے والی نسلوں کے لئے دینے کو کچھ نہ تھا، اس عہد کے لوگ تہذیب سے بے بہرہ، پادری اور مذہبی لوگ توہمات میں گھرے ہوئے تھے، للہذا روشن خیال اور سائنسی ذہن رکھنے والوں نے اس عہد کو حقارت سے دیکھا، اور اس پر زیادہ توجہ نہیں دی۔

لیکن تاریخ میں ہر نقطہء نظر کے خلاف ردعمل ضرور ابھرتا ہے، یہ ردعمل روشن خیال مورخوں کے خلاف بھی ابھرا، اور ان کو چیلنج کرنے والے رومانوی نقطہء نظر کے حامل مورخ تھے۔ جو انسانی احساسات و جذبات پر عقل و دلیل سے زیادہ بھروسہ کرتے تھے۔ لہٰذا ان کے مطالعہ کے نتیجہ میں عہد وسطیٰ بطور رومانوی دور کے ابھرا۔ انہوں نے یہ دلیل بھی دی کہ انسانی تہذیبیں ایک جیسی نہیں ہوتی ہیں، بلکہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی فطرت بھی ایک جیسی نہیں ہے، اور یہ بھی وقت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ ہر عہد کے لوگ اپنے ماحول کے مطابق ایسا کردار تشکیل دیتے ہیں، لہٰذا انہیں زمانہ حال کی قدروں کے پیمانہ پر نہیں ناپنا چاہئے، یا ان کے بارے میں اپنے ماحول میں رہتے ہوئے کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہئے۔

ہیگل نے فلسفہ تاریخ پر جو لیکچرز دیئے تھے، ان کا بھی تاریخ نویسی پر اثر ہوا، کیونکہ اس نے تاریخی عمل میں، انسانی عزائم اور افکار کو دیکھا کہ جن کا اظہار انسان کے عمل میں ہوتا ہے۔ وہ تاریخ میں افراد کے عمل کو بھی اس نقطہء نظر سے دیکھتا ہے کہ یہ فطرت کے مقاصد کی تکمیل کرتے ہیں، اس سلسلہ میں انہیں اس کی پرواہ نہیں ہوتی ہے کہ لوگ کس تکلیف اور مصیبت سے دوچار ہوتے ہیں۔

انیسویں صدی میں جب یورپ میں نیشنل ازم کا ابھار ہوا، تو تاریخ نویسی میں اس جذبہ کے تحت ماضی کی اس طرح سے تشکیل کی گئی کہ جس سے قوم کی عظمت ظاہر ہو، فرانسیسی انقلاب کے بعد تاریخ نویسی میں عوام کا کردار اور ان کی اہمیت شامل ہوئی۔

تاریخ نویسی میں دو مورخوں نے انقلابی تبدیلیاں کیں، ان میں سے ایک برتولڈ نیبوہر (Niehbuhar) (وفات 1831) تھا۔ اس نے اس پر زور دیا کہ تاریخ میں واقعات سے زیادہ اداروں کو، افراد سے زیادہ طبقات کو، قانون دینے والوں سے زیادہ قانون اور رسم و رواج کو اہمیت دینی چاہئے۔

دوسرے یہ کہ جب مورخ کسی متن (Text) کا مطالعہ کرے تو اس کی صداقت کے لئے بیرونی اور اندرونی شہادتوں کا تجزیہ کرے۔ اگر متن کے ایک سے زیادہ نسخے ہوں، تو ان کا آپس میں موازنہ کرے، زبان کے ذریعہ اس کا پتہ لگائے کہ اصل کیا ہے، اور بعد میں اس میں کیا کیا اضافے کئے گئے ہیں۔ اندرونی طور پر اس کا تجزیہ کرے کہ مصنف کا نقطہء نظر کیا ہے۔ نیبوہر نے اپنے اس اسلوب اور طرز سے تحقیق کے نئے پیمانے مقرر کئے، جن کی وجہ سے تاریخ سے واقعات کا

تجزیہ کرنے میں آسانی ہوئی۔

دوسرا مورخ جرمنی کا لیوپولڈ رانکے (Ranke) تھا۔ اس نے اس پر زور دیا کہ مورخ کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ وہ اپنے ماخذ اور ان کی معلومات کا تجزیہ کرے، اور یہ دیکھے کہ اس معلومات میں کیا ہے؟ وہ اس پر زور دیتا ہے کہ معلومات کا اصل ذریعہ سرکاری دستاویزات ہیں، ان کے علاوہ ڈائریوں، اور خطوط کو بھی بطور ماخذ استعمال کرنا چاہئے، وہ تاریخ نویسی میں اس کا قائل ہے کہ واقعات کو جیسے کے وہ وقوع پذیر ہوئے تھے، انہیں اسی طرح سے بیان کر دینا چاہئے۔

فلسفہ کی مختلف تھیوریز نے بھی تاریخ نویسی تبدیلیاں کیں، جیسے ثبوتیت پسندوں (Pasitivists) نے واقعات کو ارتقائی شکل میں دیکھا۔ بیسویں صدی میں تاریخ نویسی میں اضافیت کا نظریہ آیا، کارل بیکر (Becker) نے اس ضمن میں کہا، تاریخ انسانی علم میں مستقل طور پر کسی قسم کا اضافہ نہیں کر سکتی ہے، ہم جسے تاریخ کی سچائی کہتے ہیں یہ اضافی تصور ہے، جو کہ ایک خاص ماحول اور عہد میں تشکیل پاتا ہے، اور یہ وقت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔

''نئی تاریخ'' لکھنے والوں کا دعویٰ ہے کہ وہ روایتی تاریخ سے مختلف ہیں، اس لئے انہوں نے ماضی کو زمانہ حال کی روشنی میں دیکھا اور پرکھا، تاکہ تاریخ کو زمانہ حال کے لئے زیادہ سے زیادہ مفید بنایا جا سکے۔

جدید دور میں امپرےسسٹ (Empiricists) نے تاریخ نویسی میں بہت سی روایات کو چیلنج کیا، ان کے مطابق تاریخ کو تھیوریز یا عقائد میں جکڑنا نہیں چاہئے۔ وہ تاریخی عمل میں سیاست، اور اداروں کی مرکزیت کو اہمیت دیتے ہیں۔ اور اس پر تحقیق کرتے ہیں کہ واقعات کے پس منظر میں اصل حقیقت کیا ہے؟ وہ غیر متوقع، اور غیر عقلی واقعات کو بھی اہم سمجھتے ہیں۔ انہیں اس پر بھی شک وشبہ ہے کہ کیا انسان اپنی تقدیر کا مالک ہے؟

بیسویں صدی میں ''یورپی مرکزیت'' کا نقطہء نظر پیدا ہوا، جس کے تحت یورپ کی ترقی معجزانہ طور پر ہوئی، اور یہ کہ یورپی لوگ اپنے کردار اور صفات کی وجہ سے دوسری اقوام سے ممتاز ہیں، اس کے ساتھ ہی برطانیہ میں خاص طور سے مارکسسٹ نقطہء نظر جن مورخوں نے تاریخ لکھی، ان میں کرسٹوفر ہل، ای۔ ایچ۔ ہابس بام، اور ای۔ پی۔ ٹامسن قابل ذکر ہیں۔

تاریخ نویسی کا ایک اور اہم اضافہ پہلی جنگ عظیم کے بعد ہوا جب فرانس کے دو مورخوں

لوسیں فیبورے (Lucien Febvre) اور مارک بلوخ (Marc Bloch) نے آنالز (Annales) کی بنیاد ڈالی۔ تاکہ تاریخ نویسی میں معاشی، سماجی، اور ثقافتی عناصر کے ذریعہ، تاریخ کے عمل کا تجزیہ کیا جائے۔ یہ "مکمل تاریخ" یا "ٹوٹل ہسٹری" کی بات کرتے تھے، یعنی معاشرے کے ہر پہلو کی تاریخ لکھی جائے اور پھر اسے جامع تاریخ کا حصہ بنا دیا جائے۔

اسی مکتبۂ فکر کے ایک مورخ فرنانڈ بروڈل (Braudal) نے "بحر روم، فلپ دوم کے عہد میں" اپنی مشہور تاریخ لکھی جو 1949ء میں شائع ہوئی اس میں وہ تاریخی عمل کے بارے میں تین باتیں کرتا ہے۔

1- طویل دورانیہ میں ہونے والی تبدیلیاں، ان تبدیلیوں کا پتہ لگانے کے لئے صدیوں کی تاریخ کا مطالعہ کرنا ہوگا، کیونکہ یہ تبدیلیاں ماحول کی تبدیلیوں کی وجہ سے آہستگی کے ساتھ ہوتی ہیں۔

2- مورخوں کے لئے دوسرا اہم مرحلہ سماجی اور معاشی اداروں کا مطالعہ ہوتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ مورخ اداروں کے ڈھانچہ، یا اسٹرکچر کا تجزیہ کرے، یہ سماجی تاریخ کی جانب تحقیق ہوتی ہے۔

3- سیاسی واقعات، عوامی سرگرمیاں، یہ کم وقت میں تیزی سے ہوتی ہیں۔

آنالز مکتبہ فکر کے مورخوں نے کلچرل تاریخ پر زیادہ توجہ دی، اور قدیم دور کے عقائد، توہمات کے ساتھ ساتھ انسانی جذبات واحساسات کی تاریخ کو بھی قلم بند کیا۔ ان کے نزدیک تاریخ میں فرد اور واقعات زیادہ اہمیت نہیں رکھتے ہیں، ان کی حیثیت بہت معمولی ہوتی ہے۔ اس لئے تاریخ کو "طویل دورانیہ" کے نقطۂ نظر سے ہی سمجھا جاسکتا ہے۔

اسٹرکچرل ازم نے تاریخ نویسی میں جغرافیائی عناصر، معاشی نظام اور وقت کی اہمیت پر توجہ دی، کیونکہ یہ تاریخ عمل کے تعین میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ تاریخ کو زندگی کے ہر پہلو سے ہم آہنگ ہو کر اس کا حصہ بن جانا چاہئے، مزید انسانی معاشرے کی تفہیم کے لئے ضروری ہے کہ سوشیولوجی، انتھراپولوجی اور سائیکالوجی سے مدد لے۔

پوسٹ ماڈرنسٹس (Post-Modernists) اسکول کے مورخ، جدیدیت، ترقی، روشن خیالی اور عقلیت سے بیزار ہیں، اور ان سے علیحدہ ہو کر تاریخ کا تجزیہ کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کا کہنا

تحقیق کے نئے زاویئے

بیانات تک آتے ہیں، وہ [illegible]
اس سے اشرافیہ کا تسلط قائم ہوتا ہے، اور ان کا کردار ابھر کر آتا ہے۔ وہ افراد کے بارے میں بھی لکھتے ہیں، اور طالب علموں اور کسانوں کو اپنا موضوع بناتے ہیں۔

وہ تاریخ میں معروضیت کی کوشش کرتے ہیں، اور نہ ہی کسی یونیورسل سچائی کی تلاش کرتے ہیں۔ ان کے موضوعات میں معاشرے کی غیر مساوی درجہ بندی، جادو، سحر، توہمات، اور روزمرہ کے معمولات ہیں۔ اس لئے انہوں نے ان پہلوؤں پر تحقیق کی کہ جواب تک گمنام تھے، اور جنہیں تاریخ نویسی میں کسی قابل نہیں سمجھا گیا تھا۔ انہوں نے فرد کے کردار کو پھر سے ابھارا، تاکہ اس کی شناخت قائم رہے، اور وہ کسی گروپ یا جماعت یا اعداد و شمار کا حصہ بن کر غائب نہ ہو جائے۔

تاریخ نویسی کے اس جائزہ کے بعد جو کہ یورپ میں ہوا۔ سری دھارن نے ہندوستان میں تاریخ نویسی کے رجحانات کا جائزہ لیا ہے۔ اس ضمن میں سب سے اول قدیم ہندوستان کی تاریخ ہے۔ عہد قدیم کے ہندوستان میں تاریخ سے دلچسپی نظر نہیں آتی ہے، اس کی وجہ بتاتے ہوئے سری دھارن کا کہنا ہے کہ کیونکہ ہندوؤں میں تاریخ کی گردش کا نظریہ تھا، اس لئے ان کے نزدیک واقعات دھراتے رہتے تھے، لہٰذا ان دھراتے واقعات کی تاریخ ان کے نزدیک اہم نہیں تھی۔ اسی طرح سے قدیم ہندوستان میں تقویم یا کرانالوجی غائب ہے، اکثر حکمرانوں کی تخت نشینی سے واقعات کو بیان کیا گیا ہے۔ یا اہم واقعہ کو مرکز بنا کر اس کے ذریعہ سے حالات کا بیان ہے۔ وہ ایک وجہ یہ بھی بتاتا ہے کہ تقویم کے نہ ہونے کی وجہ شاید یہ ہو کہ ہندو مذہب کوئی باضابطہ مذہب نہیں، اور نہ ہی اس کا کوئی ایک پیغمبر ہے کہ جس کی پیدائش یا وفات کو تقویم کا مرکز بنایا جاتا۔

قدیم تاریخ کے سلسلہ میں پہلی کتاب کلھن کی راج ترنگینی ہے جو کشمیر کی تاریخ ہے، یہ 1184 ق۔م سے 1148ء تک کے زمانہ کا احاطہ کرتی ہے۔

اس کے برعکس جب ہندوستان میں مسلمان حکمرانوں کی حکومت قائم ہوئی تو وہ اپنے ساتھ تاریخ نویسی کی روایت لے کر آئے۔ یہاں دربار کے مورخوں، اور دربار سے باہر مورخوں نے اپنے عہد پر تاریخیں لکھیں، جو بعض حضرت آدم سے شروع ہو کر ان کے اپنے عہد تک آتی ہیں، بعض اسلامی تاریخ، وسط ایشیا، اور ایران و افغانستان کی تاریخ لکھ کر، اپنے زمانہ کی تاریخ لکھتے ہیں اس لئے سرکاری دستاویزات و کاغذات اور ان ماخذوں کی موجودگی کی وجہ سے عہد وسطیٰ کی تاریخ پر کافی مواد موجود ہے۔

قدیم ہندوستان کی تاریخ کی تشکیل میں کولونیل عہد میں بنیادی کام کیا گیا۔ اس سلسلہ میں تاریخ کے ماخذوں کی فراہمی میں، قدیم سنسکرت ادب، کتبات، سکے، اور آثار قدیمہ سے مدد ملی۔ 1784 میں ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کا قیام عمل میں آیا، اس کے ذریعہ سے قدیم تاریخ، ادب اور دوسرے علوم پر کتابیں شائع کی گئیں۔ برطانوی اقتدار کے ابتدائی مرحلہ میں، اہل برطانیہ اور یورپ نے ہندوستان کی تاریخ اور ادب کو رومانوی نقطہ نظر سے دیکھا، اور قدیم عہد ان کے لئے بطور ماڈل سامنے آیا۔ لیکن جیسا کہ ہم یورپی تاریخ نویسی کے رجحانات میں دیکھتے آئے ہیں کہ روشن خیالی، اور عقلیت پرستی کے نظریات کے ابھار کے ساتھ ہی یہ رومانوی نقطہ نظر ختم ہوا، اور ان کے نزدیک ہندو صرف پس ماندہ اور جامد معاشرہ قرار پایا۔ جس کا حل یہ تھا کہ اہل ہندوستان کو عیسائی بنا کر، جدید تعلیم سے آراستہ کر کے، اور یورپی قوانین کے نفاذ کے بعد مہذب بنایا جا سکتا ہے۔

اس کی بہترین مثال جیمس مل کی کتاب ''ہسٹری آف برٹش انڈیا'' ہے اس میں وہ ہندوستان کے قدیم عہد پر تنقید کرتا ہے اور اسے پس ماندہ بتاتا ہے، اور اس پر زور دیتا ہے کہ عہد برطانیہ کے کولونیل زمانہ حال کا تحفظ کیا جائے۔ یہ کتاب سب سے پہلے 1818 میں شائع ہوئی، پھر اس کے ایڈیشن 1820، 1826، 1840 میں شائع ہوئے۔ 1848 اے۔ ایچ۔ ایچ ولسن نے اضافوں کے ساتھ شائع کیا۔ یہ کتاب کمپنی کے عہدیداروں کے لئے بطور نصابی کتاب استعمال ہوتی تھی، جس سے وہ ہندوستان کی تاریخ سے واقف ہو کر یہاں حکومت کرنے آتے

تھے۔اس لئے اس کتاب نے اہل یورپ کی برتری، اور اہل ہندوستان کی پس ماندگی کو ان کے ذہنوں میں بٹھانے میں مدد دی۔

عہد برطانیہ میں ہندوستان کی تاریخ کو مختلف کولونیل نقطہا ئے نظر سے لکھا گیا، ان میں وہ مورخ تھے کہ جو عہدیدار بھی تھے، اور اپنی دلچسپی اور تجربہ کی بنیاد پر انہوں نے ہندوستان کی تاریخ لکھی۔ان میں اکثر کا رویہ اہل ہندوستان کے بارے میں ہمدردانہ تھا۔

لیکن ساتھ میں وہ مورخ بھی تھے کہ جو ہندوؤں اور مسلمانوں میں اختلافات پیدا کر کے، عہد برطانیہ کو ہندوستان کے لئے باعث نعمت قرار دیتے تھے، ان ہی میں سے ایلیٹ نے خاص طور سے عہد وسطیٰ کے فارسی ماخذوں سے ایسے اقتباسات کو لیا ہے کہ جن سے مسلمان حکمرانوں کو ظالم، جابر، اور غاصب ثابت کیا جائے، اور یہ کہ انہوں نے ہندوؤں پر کس قدر مظالم کئے، مندروں کو توڑا، لوٹا، عورتوں کو اغوا کیا، اور جنگوں میں ان کا قتل عام کیا، وغیرہ۔

مورخوں کی ایک قسم امپیریل ازم کے نقطہء نظر سے تاریخ لکھنے والے تھے انہوں نے ''ہندوستان کے حکمراں'' (Rulers of India) کی سیریز کے ذریعہ ان افراد کے کارناموں کو بیان کیا کہ جنہوں نے ہندوستان میں برطانوی اقتدار کی داغ بیل ڈالی۔اس تاریخ میں اہل برطانیہ کی کامیابی، ان افراد کے کردار کی وجہ سے ہوئی۔اس کے ساتھ ان مورخوں نے ''نسل پرستی'' کے جذبہ کے تحت، اہل برطانیہ کو افضل اور برتر قرار دیا، اور ہندوستان میں ان کی حکومت کو تہذیبی مشن کی تکمیل کا باعث بتایا۔ان کا نقطہء نظر یہ تھا کہ اہل برطانیہ نے مغلوں کی وراثت کو حاصل تو کیا ہے، مگر وہ اس قابل نہیں کہ اسے برقرار رکھا جائے، ضرورت اس بات کی ہے کہ اس سے اہل ہندوستان کو نجات دلائی جائے۔

امپیریل نقطہء نظر کے مورخوں کے لئے ہندوستان کی تاریخ ایک جگہ ٹھہری ہوئی ہے، اور وقت کے ساتھ اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، دوم یہ کہ یہاں مشرقی استبدادی نظام رائج تھا، جس نے معاشرہ کو اپنے پنجہ میں جکڑ رکھا تھا۔ہندوستان کی تاریخ میں تبدیلی اور آپس میں رابطہ نہ ہونے کی وجہ یہ تھی کہ گاؤں ایک مکمل یونٹ تھا۔جس کی اپنی معیشت اور سماجی زندگی تھی۔اس لئے فرد گاؤں سے باہر نہیں جاتا تھا، اور چونکہ اس کی ہر ضرورت یہاں پوری ہو جاتی تھی، اس لئے اس میں جدت اور تخلیق کے جذبات بھی ابھرنے نہیں پاتے تھے۔چونکہ نجی جائیداد کا تصور نہیں تھا، اس

لئے پیداوار کی ترقی اور اضافے سے بھی دلچسپی نہیں تھی۔

لہٰذا ان مورخوں کا پیغام یہ تھا کہ ہندوستان کو بدلنے کی ضرورت ہے اور یہ تبدیلی اصلاحات کے ذریعہ آئے گی۔

کولونیل اور امپیریل نقطہ نظر کے ردعمل میں، قوم پرستی کے تحت، جو تاریخ لکھی گئی، اس میں ان اعتراضات کا جواب دیا گیا۔ لیکن قومی جذبہ کے تحت تاریخ کو بڑی حد تک مسخ بھی کیا گیا۔

بپن چندر پال نے اس ضمن میں لکھا کہ

> ''ہندوؤں کی کوئی تاریخ نہیں ہے، اگر ہم خود اپنی شریفانہ خصوصیات کی تعریف نہیں کریں گے تو یہ کام دوسرا کیوں کرے گا؟ کیونکہ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کسی ایک قوم نے دوسری قوم کی شان و شوکت کو تسلیم کیا ہو۔ رومیوں کی جنگجوئی کے بارے میں صرف رومی تاریخوں میں ملتا ہے۔ یونان کے ہیروز کا تذکرہ یونانیوں کے ہاں ہے۔ مسلمانوں کی بہادری کی داستانیں ان ہی کی تحریروں میں ہیں۔ ہندوؤں کے ہاں ان کی خوبیوں کا ذکر اس لئے نہیں ملتا ہے، کیونکہ ان کے ہاں تحریری تاریخی مواد نہیں ہے۔

لہٰذا اب جب ہندو قوم پرستی کے نقطہ نظر سے تاریخ لکھی گئی، اس میں مبالغہ آمیزی تھی۔ مثلاً بی۔ جی۔ تلک نے رگ وید کے بارے میں کہا کہ یہ 4000 ق۔م میں لکھی گئی تھی۔ اے۔ سی۔ داس نے دعویٰ کیا کہ اس کے کچھ اشلوک جیالوجیکل عہد کے ہیں۔ لہٰذا مورخوں نے خاص طور سے ویدک عہد کو ہندوؤں کا سنہری دور بنا کر پیش کیا۔ اور یہ دعویٰ کر دیا کہ اس دور میں ایروپلین، اور فائر کرنے والے ہتھیار ایجاد ہو چکے تھے۔ انہوں نے اس بات کو بھی رد کیا کہ ہندوستانی تہذیب اور کلچر پر بیرونی اثرات ہیں، آر۔ کے۔ مکر جی نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ ہندوستان کئی نسلوں، قوموں، قبائل، اور ذات پات کا مجموعہ ہے، یہ دلیل دی کہ اگرچہ یہ تقسیم ضرور ہے، مگر اس کی گہرائی میں روحانی وحدت ہے جو ہندوستان کو متحد رکھے ہوئے ہے۔ کے۔ پی۔ جایول نے ''اورینٹل ڈیس پاٹ ازم'' (Oriental Despotism) کے نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ ہندوستان میں دستوری حکومتیں تھیں۔ یہاں تک کہ ووٹنگ سسٹم بھی تھا۔

لیکن جہاں قوم پرستوں نے یہ دعویٰ کیے، وہاں دوسری جانب مورخوں نے کولونیل ازم کا تجزیہ کرتے ہوئے، اس کے ہندوستان پر اثرات کا جائزہ لیا۔ دادا بھائی نوروجی نے ثابت کیا کہ اہل برطانیہ نے ہندوستان کے ذرائع کی لوٹ کھسوٹ کر کے، اپنے ہاں ترقی کی، رجنی پام دت نے ہندوستان کو غیر صنعتی بنانے کے عمل کی نشاندہی کی۔

ساتھ ہی قوم پرست مورخوں نے یہ ثابت کیا کہ ہندو اور مسلمان ایک قوم ہیں۔ انہوں نے عہد وسطیٰ کے تاریخی ورثہ کو تشکیل دے کر، اسے ہندوستان کی تاریخ کا اہم دور ثابت کیا۔

قوم پرستی اور سیاسی جدوجہد نے ہندوستان میں فرقہ وارانہ جذبات کو بھی پیدا کیا جس نے تاریخ نویسی پر بھی اثرات ڈالے۔ ایک طرف ہندو مورخوں نے مسلمان حکمرانوں کو غیر ملکی قرار دے کر ان کے ہندوستانی ہونے سے انکار کیا، تو مسلمان مورخوں نے عہد وسطیٰ کو رواداری اور مثالی عہد قرار دیا۔

وقت کے ساتھ ہندوستان کے مورخوں میں پختگی آتی گئی، سماجی علوم میں نئی تحقیقات اور نئی تھیوریز نے انہیں تاریخی عمل کو سمجھنے میں مدد دی۔ آزادی کے بعد خاص طور سے ہندوستان میں تاریخ نویسی کے کئی رجحانات ابھرے، ان میں خصوصیت سے مارکسی مکتبہ فکر قابل ذکر ہے، اس سے تعلق رکھنے والے مورخوں نے جن میں ڈی۔ ڈی کوسمبی، آر۔ ایس۔ شرما، بپن چندر، رومیلا تھاپر، اور عرفان حبیب قابل ذکر ہیں، انہوں نے تاریخ کے ان پہلوؤں پر توجہ دی کہ جواب تک مورخوں کی پہنچ سے دور تھے۔

تاریخ نویسی کا ایک اور اہم مکتبۂ فکر سبالٹرن (Subaltern) ہے اس کے بانیوں میں رنجیت گوھا ہیں۔ انہوں نے اس مکتبۂ فکر کے بارے میں بتاتے ہوئے کہا کہ

ہندوستان کی جدید تاریخ، اور ہندوستانی نیشنل ازم کے بارے میں مغربی اور ہندوستانی مورخوں کا یہ خیال ہے کہ قومی شعور اور قومی شناخت بیدار کرنے میں طبقہ اشرافیہ کا حصہ ہے۔ اس لئے سبالٹرن مورخوں نے ان طبقوں اور جماعتوں کی سرگرمیوں کو ابھارا کہ جنہیں کولونیل اور نیشنل مورخوں نے نظر انداز کر دیا تھا۔ ان کی اس تاریخ نویسی کے نتیجہ میں، وہ گمشدہ تاریخ تشکیل ہوئی کہ جو نظروں سے اوجھل تھی۔

تاریخ نویسی کے ان مختلف مکتبہ ہائے فکر کی وجہ سے ہندوستان کی تاریخ میں بے انتہا اضافہ

ہوا ہے، اور تاریخ کے سیاسی، معاشی اور سماجی پہلو پوری طرح سے سامنے آئے ہیں، جو تاریخی شعور پیدا کرنے میں حصہ لے رہے ہیں۔

❁❁❁❁❁

وادی سندھ کی تہذیب: ہندوستان میں نئی دریافتیں

ڈاکٹر مبارک علی

وادی سندھ کی تہذیب کی دریافت 21-1920 میں ہوئی، اس دریافت نے نہ صرف دنیا کے تہذیبی ارتقاء اور ترقی کو سمجھنے میں مدد دی، بلکہ اس نے ہندوستان کی قومی تحریک کو، کولونیل ازم کے خلاف مزاحمت کا ایک مؤثر ہتھیار دیا۔ کیونکہ اب تک کولونیل طاقت اس کا اظہار کررہی تھی کہ اہل ہندوستان کو نہ تو حکومت کا تجربہ ہے، اور انتظامی امور سے واقفیت ہے، اس لئے ان کی آزادی کی خواہش بے معنی ہے۔ لیکن وادی سندھ کی تہذیب اور اس کے شواہد نے یہ ثابت کر دیا کہ قدیم ہندوستان میں وادی سندھ میں ایک ایسی تہذیب کا ارتقاء ہوا کہ جو کسی لحاظ سے میسوپوٹامیہ یا مصر کی تہذیبوں سے کم نہیں تھی۔ لہٰذا ہندوستانیوں کو غیر مہذب کہنا، اور سفید آدمی کے بوجھ کے ذریعہ انہیں متمدن بنانا، یہ نظریات سب کے سب رد ہو گئے۔

آثار قدیمہ کی دریافتوں، اور تحقیق نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ اس تہذیب کا تعلق ہندوستان کی سرزمین سے ہے۔ مذہب، آرٹ، مجسمہ سازی اور عقائد و رسم و رواج کے بارے میں جو شہادتیں ملیں، انہوں نے اس تہذیب کے خدوخال کو مکمل کرنے میں مدد دی۔

ہڑپہ اور موہنجودڑو کے بعد، اس کی تہذیب کے آثار برابر دریافت ہوتے رہے ہیں۔ 63-1943 میں، پھر 84-1964، اور 1985 میں بلوچستان، چولستان، راجستھان، اور گجرات میں نئی بستیاں دریافت ہوئیں۔ ساتھ ہی میں وادی سندھ کی تہذیب کے روابط میسوپوٹامیہ، خلیج، اور دوسرے ملکوں سے دریافت ہوئے۔

ہندوستان میں وادی سندھ کی تہذیب کی جو نئی دریافتیں ہوئی ہیں، اس پر دلیپ، کے۔چکربارتی نے ''وادی سندھ کی ہندوستان میں سائٹس''
Indus Civilization: Sites in India: New Discoveries (2004)
میں ماہرین آثارقدیمہ کے تکنیکی مقالات مرتب کئے ہیں۔جن علاقوں میں یہ آثار ملے ہیں، وہ راجستھان اور گجرات میں واقع ہیں، ان میں کالی بنگن، ہمان گڑھ، راجستھان میں بھگوان پورہ، ہریانہ میں پدری اور کنتاس وغیرہ سوراشٹر میں۔وادی سندھ کی تہذیب کی اہم خصوصیت یہ تھی کہ اس میں کوئی بڑی امپائر کی تشکیل نہیں ہوئی تھی بلکہ سیاست کے علیحدہ علیحدہ خودمختار یونٹس تھے، لیکن ان میں ایک مشترک کلچر ضرور تھا، اس کا اندازہ اس عہد کی ملنے والی مہروں اور ان کے رسم الخط سے ہوتا ہے۔اسی طرح وزن کرنے کے پیمانے بھی ایک تھے۔لیکن سیاسی طور پر ان تمام علاقوں کا کسی ایک حکمران کے تحت ماتحت ہونے کی شہادت نہیں ملتی ہے۔

ان کے زراعتی نظام کا انحصار نہروں پر تھا، پیداوار میں چاول، باجرہ، گیہوں، جو، دالیں اور کپاس ہوتی تھیں۔آب پاشی کے لئے بند تعمیر کئے گئے تھے۔

تہذیب کی بہت سی خصوصیات اب تک اس لئے راز میں ہیں، کیونکہ اس کا رسم الخط نہیں پڑھا جاسکا ہے۔تجارتی تعلقات کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ میسوپوٹامیہ، ایران اور ترکمانستان سے تھے۔

موجودہ دور میں وادی سندھ کی تہذیب کے بارے میں ہندوانتہاپسندوں نے اس نقطۂ نظر کو اختیار کیا کہ اول تو یہ تہذیب آریاؤں سے پہلے کی نہیں، بلکہ ویدک دور کی ہے۔اس سلسلہ میں اس کتاب کا تعارف لکھتے ہوئے دلیپ کے۔چکربارتی نے جگہ جگہ اس بات کا اشارہ کیا ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب میں ہندومت کے آثار ملے ہیں۔مثلاً ایک جگہ وہ کہتے ہیں، شیو کی قسم کے دیوتا کی عبادت کے بارے میں نشانات پائے گئے ہیں۔اس سلسلہ میں 1999 میں این۔ایس۔ راجارام نے یہ دعویٰ کیا کہ انہوں نے وادی سندھ کا رسم الخط دریافت کرلیا ہے اور یہ کہ یہ تہذیب آریا تہذیب ہے، اپنی دلیل کو ثابت کرنے کے لئے انہوں نے مہر پر Unicorn کی جگہ کمپیوٹر سے ایک گھوڑا بنادیا اور ثابت کیا کہ یہ ماقبل آریہ تہذیب نہیں ہے۔اس کے جواب میں مائیکل

وٹزل (Michael Witzel) اور اسٹیو فارمر (Steve Farmar) نے فرنٹ لائن، اکتوبر 2000 میں ایک تحقیقی مضمون لکھ کر مہر کے جعلی ہونے اور راجارام کے دلائل کا مئوثر جواب دیا۔ اس سلسلہ میں ماہر آثار قدیمہ اور مورخوں نے وادی سندھ اور رگ ویدی تہذیب کے فرق کو ظاہر کر کے یہ ثابت کیا کہ یہ دونوں تہذیبیں کئی لحاظ سے مختلف خصوصیات کی حامل تھیں۔

جون مارشل (John Marshell) جنہوں نے اس تہذیب کی دریافت میں حصہ لیا وہ اسے ماقبل آریہ تہذیب قرار دیتے ہیں۔ اس عہد میں نہ تو وادی سندھ میں گھوڑے کا پتہ چلتا ہے اور نہ ہی لوہے کے استعمال کا۔ یہ ایک شہری تہذیب تھی، اور اس میں لوگ دیویوں کی پوجا کرتے تھے۔ ان کے ہاں مردوں کو دفن کرنے کا رواج تھا۔

آریاؤں کے دیوتا مرد تھے۔ یہ آگ کی پوجا کرتے تھے، مویشیوں کی قربانی کی رسم ادا کرتے تھے، مردوں کو جلاتے تھے۔

1989 میں ایس۔ پی۔ گپتا نے اس تہذیب کو ایک نیا نام دیا، انڈس۔ سرسوتی تہذیب، تاکہ یہ ثابت کیا جائے کہ یہ تہذیب رگ ویدک عہد کی ہے، اس کے برعکس ماہر آثار قدیمہ اور مورخ سرجن بھان (Surjan Bhan) نے اپنے مضمون (Aryanisation of the Indus Civilization) ''وادی سندھ کی تہذیب کو آریہ بنانا'' میں یہ دلیل دی ہے کہ یہ تہذیب سرسوتی دریا کے کنارے پروان نہیں چڑھی، اس لئے اسے اس سے جوڑنا غیر منطقی ہے۔

رومیلا تھاپر نے اپنے مضمون

The Rgveda: Encapsulating Social Change

میں استدلال کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ رگ ویدک اور وادی سندھ کی تہذیب دو مختلف ادوار میں پروان چڑھیں۔ اس لئے اس کو رگ ویدی تہذیب میں شامل کرنا تاریخی طور پر غلط ہے۔

وادی سندھ کی تہذیب قدیم تہذیب ہے، یہ اس وقت پختہ ہوئی کہ جب ہندومت اور

اسلام بھی برصغیر میں نہیں آئے تھے۔ اس لئے اس تہذیب نے جو روایات پیدا کیں، اور جس کلچر کو فروغ دیا، اس کی بنیاد پر ہندوستان اور پاکستان دونوں مشترکہ کلچر کی جڑیں تلاش کر کے اس میں ہم آہنگی پیدا کر سکتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ ہندو اس کو ویدک تہذیب بنانے کی کوشش کریں، اور پاکستان اس کو سرے سے رد کر کے اس کے وجود سے انکار کر دیں۔

سومناتھ کا مندر اور تاریخی تشکیل

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ میں واقعات اور شخصیتیں، وقت کے ساتھ، سیاسی و سماجی و معاشی مفادات کے تحت ایک نئے انداز اور روپ میں تشکیل پاتی رہتی ہیں۔ وہ واقعات اور شخصیتیں کہ جو کسی وقت اپنی اہمیت کھو کر، گم ہو جاتی ہیں، زمانہ حال کی ضرورت اور ثقافتوں کے تحت انہیں دوبارہ سے گمنامی سے نکال کر باہر لایا جاتا ہے اور ایک نئے معنی اور مفہوم کے ساتھ انہیں پیش کیا جاتا ہے، اس طرح نئی تشکیل ماضی کو حال سے ملاتی رہتی ہے، ایک تسلسل قائم رہتا ہے۔

لیکن تاریخ کی اس تشکیل میں تضادات بھی ابھر کر سامنے آتے ہیں، کبھی ایک قوم یا جماعت کسی ایک واقعہ یا فرد کو اپنے مفادات کے تحت تاریخ سے نکال کر اس کو نئے فریم ورک میں ڈھالتی ہے۔ تو دوسری قوم، یا دوسری جماعت اس سے متضاد نقطہء نظر سے اس کو پیش کرتی ہے جس کے نتیجہ میں دو متضاد نقطہائے نظر سامنے آتے ہیں۔ جن میں متصادم ہونا بھی لازمی ہوتا ہے کیونکہ اس ضمن میں دونوں جانب سے یہ کوشش ہوتی ہے کہ تاریخ کو ان کے نقطہء نظر اور مفادات کے تحت تشکیل دیا جائے۔

اس ضمن میں ہندوستانی تاریخ میں سومناتھ کا مندر اور اس کے متعلق محمود غزنوی کا کردار ہے، یہ واقعہ اور شخصیت ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ایک تضاد کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ کیونکہ انتہا پسند ہندو اسے تاریخ کا ایک المناک واقعہ بتاتے ہیں کہ جس نے ان کے مذہب اور مذہبی مقام کے تقدس کی بے حرمتی کی، چونکہ اس کا ذمہ دار محمود غزنوی ہے لہٰذا وہ ان کی نظروں میں گھناؤنے کردار کا مالک ہے۔

مسلمان انتہا پسند اس کے برعکس، اسے محمود غزنوی کا ایک کارنامہ سمجھتے ہیں کہ جس نے مندر کو لوٹا، بت کو توڑا، اور اسلام کا بول بالا کیا۔

ان دونوں متضاد نقطہائے نظر نے ہندوستان کی سیاست پر بھی اثر ڈالا، فرقہ واریت اور مذہبی تنگ نظری کو فروغ دیا، اور دونوں قوموں کے درمیان اختلافات کو بڑھایا۔ ان دونوں انتہا پسندوں کی سوچ کے درمیان تاریخ کا یہ نقطۂ نظر کمزور رہا کہ دراصل اس پورے واقعہ میں مذہب سے زیادہ سیاست کو دخل تھا، یہ طاقت و اقتدار کی جنگ تھی کہ جس میں اکثر حکمراں مذہب کو اپنے مفادات پورا کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

رومیلا تھاپر نے اس موضوع پر ''سومناتھ: تاریخ کی کئی آوازیں'' Somanatha: The Many Voices of History (2004) لکھ کر اس واقعہ کو تاریخ کے مختلف ادوار میں دیکھا ہے، اور یہ کہ وقت کے ساتھ ساتھ اس کے بارے میں لوگوں کی یادداشت کیا رہی ہے۔

سومناتھ مندر گجرات کے صوبہ میں واقعہ ہے، یہ اس وجہ سے تاریخ میں اہم رہا ہے، کیونکہ اس کی بندرگاہیں بیرونی تاجروں کے لئے تجارت کا ذریعہ رہی ہیں۔ مثلاً تاریخی شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ 8 صدی عیسوی میں یہاں عرب تاجر آنا شروع ہو گئے تھے۔ سومناتھ کے مندر کی حیثیت اس وجہ سے اہم تھی کہ اس کے قریب ورول (Verval) کی بندرگاہ تھی۔ اس وجہ سے مندر اور تاجروں کا ایک تعلق و رشتہ تھا۔ مندر کی دولت کو تجارت میں لگایا جاتا تھا اور تاجر بطور عقیدت مندر کو تحفہ تحائف و نذرانے دیتے تھے، جس کی وجہ سے مندر میں دولت اکٹھی ہو گئی تھی۔ 10 سے 14 صدی عیسوی تک گجرات تجارت کا مرکز رہا، اس وجہ سے اس کی تاجر کمیونٹی مالدار اور خوش حال تھی، اور وہ دولت کا ایک حصہ مندروں کی تعمیر اور ان کی دیکھ بھال پر خرچ کرتے تھے۔

15 صدی میں سومناتھ اور اس کی بندرگاہ کو زوال ہونا شروع ہوا کیونکہ اس دوران عرب تاجروں نے جنوب مشرقی ایشیا کے لئے متبادل راستے دریافت کر لئے تھے، اس نے سومناتھ مندر کی دولت کو گھٹا دیا، اور اس کی اہمیت بھی کم ہونا شروع ہو گئی۔

رومیلا تھاپر نے اولین طور پر سومناتھ مندر اور محمود کے حملے کے بارے میں فارسی ماخذوں کی مدد سے ان بیانات کو دیا ہے کہ جو اس کے ہم عصر مورخ اور بعد میں آنے والے مورخوں نے

اس بارے میں رقم بند کئے ہیں۔ البیرونی، جو کہ محمود کا ہم عصر تھا، اور ہندوستان آیا تھا، اس نے سومناتھ کے بارے میں لکھا ہے کہ مندر میں لنگم کا بت تھا، جس کی پوجا تاجر اور ملاح کیا کرتے تھے۔ سمندر میں بحری قزاق بھی بڑی تعداد میں تھے، ان کے لئے بھی یہ مندر مقدس مقام کی حیثیت رکھتا تھا۔

اس کے بعد کے مورخوں میں اطبی قابل ذکر ہے، جس نے تاریخ یمینی میں مندر کے بارے میں کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔ البتہ البیہقی نے، تاریخ بیہقی میں مندر کا ذکر بہت معمولی کیا ہے۔ گردیزی نے زین الاخبار میں اس کے بارے میں تھوڑا بہت لکھا ہے مگر محمود کے درباری شاعر فرخ سیستانی نے اپنے قصیدوں میں مندر اور حملہ کا ذکر کیا ہے وہ اس کا نام ''سو۔ منات'' بتاتا ہے، اور یہ تعلق مکہ کی تین دیویوں لات، منات، اور عزیٰ سے بتاتا ہے۔ کہانی کو اس طرح سے بیان کیا گیا ہے کہ مکہ میں منات کو توڑا نہیں گیا تھا، بلکہ اسے بچا کر خفیہ طور پر کاٹھیاواڑ میں لے آیا گیا۔

ان ماخذوں میں محمود غزنوی کو سنی عقیدے کی حفاظت کرنے والا بتایا گیا ہے، جس کے دفاع کی خاطر اس نے شیعوں اور اسماعیلیوں سے جنگیں لڑیں، ان کا قتل عام کیا، اور ان کی مسجدوں کو مسمار کیا۔

12 صدی میں فارسی ماخذوں کا لہجہ بدل جاتا ہے۔ اب ان میں سومناتھ کی دولت کا ذکر مبالغہ کے ساتھ کیا گیا ہے، محمود کو بت فروش نہیں بلکہ بت شکن کا خطاب دیا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اس نے ''منات'' کے بت کو توڑ کر حضورؐ کے مشن کو پورا کیا۔ اس کی یہ تصویر 13 صدی میں حبیب السیر میں بھی ملتی ہے۔ اور یہ کہانی کہ مندر کے پجاریوں نے کہا کہ بت کو نہ توڑے، وہ اس کے بدلے اسے ہیرے جواہرات دیں گے، مگر محمود نے کہا کہ وہ تاریخ میں بت فروش نہیں بلکہ بت شکن کے نام سے مشہور ہونا چاہتا ہے، جب بت کو توڑا گیا تو اس کے اندر سے قیمتی ہیرے جواہرات نکلے۔

14 صدی میں جا کر فارسی ماخذوں کا نقطہ نظر بدل گیا۔ اب تک بیانات میں مندر، اس کی دولت، اور مال غنیمت کا ذکر تھا، لیکن 14 صدی میں ہندوستان میں سلاطین دہلی کا اقتدار مستحکم ہو چکا تھا، اس لئے اب فاتحین کی تصویر کشی بدل گئی، ان کا کام لوٹ مار اور مندروں کو مسمار کرنا نہیں

رہا، بلکہ اس کے مقابلہ میں ان کا کردار اسلامی حکومت کے قیام اور استحکام میں تھا، اس سے محمود غزنوی حملہ آور سے اسلامی حکومت کا بانی بن گیا۔ اس کا یہ اسلامی کردار عہد سلاطین کے دو مورخوں میں خاص طور سے پایا جاتا ہے۔ ضیاء الدین برنی کی کتاب ''فتاویٰ جہاں داری'' اور عصامی کی ''فتوح السلاطین'' عصامی کے ہاں محمود سکندر اور ساسانی بادشاہوں کی روایات کا امین ہے، جب کہ برنی کے ہاں وہ عادل بادشاہ ہے جو کافروں اور منحرفین کی بیخ کنی کرنے میں مصروف ہے۔

مغلیہ عہد میں عبدالقادر بدایونی جب بت شکنی کی بات کرتا ہے تو وہ بت کو ''منات'' نہیں بلکہ ''شوبھاناتھ'' یعنی ''خوبصورتی کا مالک'' دیوتا بتاتا ہے۔ اس کے بیان کے مطابق وہ بت کو توڑتا ہے اور اس کے ٹکڑے غزنی میں لے جا کر وہاں مسجد کی سیڑھیوں میں لگاتا ہے تاکہ مسلمانوں کے قدموں تلے انہیں مسلسل لایا جاتا رہے۔ ابوالفضل جب آئین اکبری میں اس کا ذکر کرتا ہے تو حملہ اور مندر کی تباہی کو تنگ نظری قرار دیتا ہے۔ وہ محمود کو ہندوستان میں اسلامی حکومت کا بانی نہیں مانتا ہے، کیونکہ اب مسلمان حکمرانوں کو اس کی ضرورت نہیں رہی تھی، وہ وقت کے ساتھ ہندوستانی ہو گئے تھے۔

ہندو شاہ قاسم فرشتہ نے اپنی تاریخ میں گجرات کے بادشاہوں کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ انہوں نے سومناتھ کے مندر کو توڑا اور اسے مسجد میں بدل ڈالا۔ لیکن اس کی تصدیق اس عہد کے سنسکرت کتبات سے نہیں ہوتی ہے، کیونکہ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ مندر اسی طرح سے قائم رہا اور اس میں پوجا بھی ہوتی رہی۔

اورنگ زیب نے 1706 میں مندر کی جگہ مسجد بنانے کا حکم دیا تھا، مگر یہ منصوبہ پورا نہیں ہو سکا۔

اس کے بعد رومیلا تھاپر جین مت کی تحریروں اور سنسکرت کتبات سے مندر کے بارے میں معلومات دیتی ہیں۔ ان کی شہادت کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ مندر مسمار نہیں ہوا تھا۔ محمود کے عہد کے بعد گجرات عرب اور ایرانی تاجروں کی سرگرمیوں کا مرکز رہا، ان کے چالوکیہ خاندان کے حکمرانوں سے اچھے تعلقات تھے، ان کی آبادیاں تھیں، اور سومناتھ اور اس کی بندرگاہ پر یہ آباد تھے بلکہ سومناتھ مندر کے دائرے میں انہیں مسجد بنانے کی اجازت دیدی گئی تھی۔ ان کتبات میں کہیں محمود کے حملوں یا مندر کی تباہی کا ذکر نہیں ہے۔ 1264 کے ایک عربی اور سنسکرت کتبہ میں ہرمز کے

مسلمان تاجروں کا ذکر ہے کہ نورالدین نامی ایک تاجر نے مندر کے قریب مسجد تعمیر کرائی تھی۔

ان کتبات کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ محمود کے حملہ اور مندر کی تباہی کا واقعہ لوگوں کی یادداشت کا حصہ نہیں بنا۔ اور تھوڑے عرصہ بعد ہی لوگ اس کو بھول گئے۔ اس کے مقابلہ میں مسلمان تاجروں کو نہ صرف خوش آمدید کہا گیا، بلکہ انہیں ہر قسم کی مذہبی آزادی بھی دی گئی۔

رومیلا تھاپر نے گجرات کی تاریخ پر 11 سے 15 صدیوں تک لکھی گئی ان رزمیہ نظموں کا بھی حوالہ دیا ہے جو کہ راجپوت درباروں میں لکھی گئیں تھیں۔ ان تذکروں میں محمود کے حملوں کا ذکر نہیں ہے۔ اس کی اہم وجہ یہ ہے کہ محمود کے حملوں نے گجرات میں چالوکیہ خاندان کے اقتدار کو ختم نہیں کیا تھا، وہ اسی طرح سے برقرار رہا، اس لئے یہ حملے وقت کے ساتھ بھلا دیئے گئے۔

جین مت کے تذکروں میں مندر کی خستہ حالی کا ذکر ہے، جو موسم کی وجہ سے ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گیا تھا، خاص طور سے سمندر سے قریب ہونے کی وجہ سے عمارت متاثر ہوئی تھی۔ جب تجارت کی کمی ہوئی تو اس کی وجہ سے اس کے پجاری بھی غربت و مفلسی کا شکار ہو گئے۔ جین تاجروں نے نہ صرف یہ کہ مندر کی مرمت کرائی، بلکہ اس میں دوبارہ سے بتوں کو بھی نصب کرا کے پوجا کا سلسلہ شروع کیا۔

اس کے بعد رومیلا تھاپر کولونیل دور میں سومناتھ کے مندر کے بارے میں لکھتی ہیں کہ برطانوی مورخوں نے مندر کے بارے میں فارسی ماخذوں سے معلومات حاصل کیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اس حملہ نے ہندوؤں کو نہ صرف شکست دی بلکہ ان کے مندر کو مسمار کر کے اور بت کو توڑ کر ان کے مذہبی عقائد کو بھی مجروح کیا، اس لئے یہ حملہ ہندوؤں کے شعور کا ایک حصہ ہو گیا ہے اور وقت گزرنے کے باوجود اس کی یاد فراموش نہیں ہوئی ہے۔

برطانوی مورخوں نے خصوصیت سے فرشتہ کی تاریخ کو ماخذ بنایا، اس کا انگریزی ترجمہ ڈو (Dow) نے 1767، 1772 میں شائع کیا، بعد میں اس سے گبن، مل، اور دوسرے مورخوں نے نقل کیا۔

1842 میں گورنر جنرل ایلن برونے، افغانستان پر حملہ کے وقت یہ اعلان جاری کیا کہ برطانوی حکومت یہ تہیہ کر چکی ہے کہ وہ سومناتھ کے ان دروازوں کو واپس ہندوستان لانا چاہتی ہے جو محمود حملے کے بعد اپنے ساتھ لے گیا تھا اور جو اب اس کے مقبرے میں لگے ہوئے ہیں اس

اعلان کا مقصد یہ تھا کہ برطانوی حکومت اس کے ذریعہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اختلافات پیدا کرنا چاہتی تھی۔ دوسرے خود کو ہندوستانی حکومت کا جائز وارث ثابت کر کے 800 سالہ شکست کا بدلہ لینا چاہتی تھی، اور یہ ثابت کرنا چاہتی تھی کہ وہ ہندوستان کے کلچر اور تاریخ کی جائز وارث ہے۔

اس اعلان کا نہ صرف یہ کہ مسلمانوں پر اثر ہوا اور ان میں ناراضگی پیدا ہوئی، خود ہندوؤں میں بھی اس کا زیادہ خیر مقدم نہیں کیا گیا۔ ستارا کے ہندو راجہ نے اعتراض کیا کہ مقبرہ سے دروازے لانا مذہبی طور پر غلط ہے، اس لئے اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ اس قدر آگے بڑھا کہ اس پر برطانوی پارلیمنٹ میں بھی بحث ہوئی۔

بہر حال دروازے واپس آئے، مگر جلد ہی یہ ثابت ہو گیا کہ یہ ہندوستانی دست کاروں کے نہیں، اس لئے انہیں آگرہ کے ایک اسٹور میں رکھ کر بھلا دیا گیا۔

18 صدی میں یورپی مورخوں نے محمود کے حملوں کو وسط ایشیا کے تناظر میں دیکھا، جس کی وجہ سے سومناتھ کے حملے کی تاریخی طور پر زیادہ اہمیت نہیں رہی۔ 19 اور 20 صدیوں کے دوران ہندوستان میں محمود کے حملوں کو ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان جنگوں کے نقطۂ نظر سے دیکھا گیا، اس نے دو نقطہائے نظر کو پیدا کیا۔ اول یہ کہ، یہ جنگیں مذہبی تھیں، ان کا مقصد ہندوستان میں اسلام کو پھیلانا تھا، دوسرا یہ کہ یہ مذہبی نہیں تھیں اور محض لوٹ مار اور مال غنیمت کے حصول کے لئے تھیں۔

1920 کی دہائی میں جب ہندوستان میں فرقہ واریت زوروں پر تھی، اس وقت محمود مسلمانوں کا ہیرو بن کر سامنے آیا، جب کہ ہندوؤں کے لئے وہ حملہ آور اور لوٹ مار کرنے والا تھا۔ لہٰذا ہندو قوم پرستوں نے مسلمانوں کو غیر ملکی قرار دیا، اور ان کے حملوں کو ہندوؤں کے لئے باعث ذلت۔ اس ماحول میں سومناتھ کا مندر ہندو قوم پرستوں کے لئے ایک مذہبی علامت کے طور پر ابھرا، اسی جذبے کے تحت 1951 میں آزادی کے بعد اس کی دوبارہ سے تعمیر کرائی گئی تاکہ شکست کے اس داغ کو دور کیا جائے جو اس کی تباہی سے لگا تھا۔ مندر کی دوبارہ تعمیر پر پنڈت نہرو نے زبردست ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے ایک خط میں لکھا کہ:

"آپ نے سومناتھ مندر میں ہونے والی رسومات کے بارے میں پڑھا

ہو گا۔لیکن میں اس بات کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں کہ حکومت کا اس
فنکشن سے کوئی تعلق نہیں ہے،اور حکومت ہندوستان اس سلسلہ میں بالکل
الگ تھلگ ہے۔"

سومناتھ کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ واقعہ کو کس طرح حالات کے تحت بار بار نئے انداز
میں تشکیل دیا جاتا ہے اور اسے سیاسی مفادات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

مندر، سیاست اور مذہب

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ میں یہ ہوتا رہا ہے کہ جب بھی کسی ملک کو فتح کیا جاتا تھا، تو فاتح اس ملک پر قابض ہونے کے بعد ان کی مذہبی عمارتوں کو یا تو مسمار کرتے تھے، یا ان کو اپنی مذہبی عبادت گاہوں میں تبدیل کر لیتے تھے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ شکست خوردہ قوموں کو ان کی شکست کا احساس دلایا جائے کہ ان کے دیوی، دیوتا اور مذہبی ادارے ان کی حفاظت کرنے میں ناکام ہو گئے، اور ان کی جگہ فاتحین کا عقیدہ کامیاب و کامران ہوا۔

اسی پالیسی پر عمل کرتے ہوئے، جب مسلمان حکمرانوں نے ہندوستان فتح کیا تو انہوں نے اپنے سیاسی اقتدار کو ثابت کرنے اور اپنے مذہب کی بالادستی کو ثابت کرنے کے لئے یہاں مندروں کو مسمار کیا۔ ہم عصر مورخوں اور بعد میں آنے والے تاریخ دانوں نے حکمرانوں کے اس کردار کی تعریف و توصیف کرتے ہوئے، ان اقدامات کو خوب بڑھا چڑھا کر پیش کیا، تاکہ ان بیانات کی مدد سے وہ انہیں اسلام کا محافظ، اور داعی ثابت کر سکیں۔ ان حکمرانوں میں محمود غزنوی (989-1030) سرِ فہرست ہے۔ کہ جس نے سومناتھ کے مندر کے بت کو توڑا، اور بت شکن کا خطاب حاصل کیا۔ تاریخ فرشتہ کے مصنف ہندوشاہ قاسم فرشتہ نے محمود غزنوی کے اس جواب کو لکھا ہے کہ جو اس نے تھانیسر کے راجہ کو دیا تھا کہ: ''ہم مسلمانوں کا اس بات پر ایمان ہے کہ اگر ہم اسلام کی تبلیغ کریں، اور کافروں کی عبادت گاہوں کو مسمار کریں، تو اس کے عوض میں خدا ہمیں دوسری دنیا میں انعام و اکرام سے نوازے گا۔'' دربار کے مورخوں کے ہاں یہ رواج تھا کہ جب وہ اپنے ممدوح کی تاریخ لکھتے تھے تو اس میں خصوصیت سے مندروں کی تباہی کا ذکر بڑے

تعریفی انداز میں ہوتا تھا، اور بعض اوقات اس کے اس کارنامے کو مبالغہ کے ساتھ بیان کیا جاتا تھا۔

کولونیل عہد میں، برطانوی مورخوں نے فارسی کے ان ماخذوں سے، ان بیانات کو لے کر یہ ثابت کیا کہ مسلمان حکمراں مذہبی طور پر متعصب، انتہا پسند، اور ہندوؤں کے دشمن تھے۔ خاص طور سے ایلیٹ اور ڈاؤسن نے جو فارسی کے ماخذوں پر کتاب ترتیب دی جس کا عنوان ہے ''ہندوستان کی تاریخ، ہندوستانی مورخوں کی زبانی'' اس میں ان اقتباسات کو لیا ہے کہ جن سے یہ ثابت ہو کہ مسلمان حکمرانوں نے ہندوؤں پر مظالم ڈھائے، ان کے مندروں کو تباہ کیا اور ان کے دیوی و دیوتاؤں کو توڑا۔ کولونیل حکمرانوں کا مقصد یہ تھا کہ اس کے ذریعہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں دوری پیدا کی جائے، اور دونوں کو مذہبی طور پر دو علیحدہ علیحدہ خانوں میں تقسیم کر دیا جائے۔

مندروں کی تباہی کا مسئلہ اس وقت سیاسی طور پر ابھرا کہ جب 1920 کی دہائی میں، فرقہ واریت کا ابھار ہوا۔ اس بار پھر فرقہ پرست ہندو مورخوں نے فارسی کے ماخذوں کی بنیاد پر یہ ثابت کیا کہ مسلمانوں نے ہندوؤں کے مندروں کو ایک بڑی تعداد میں مسمار کیا۔ اس کے ردعمل میں مسلمان مورخوں نے یہ دلیل دی کہ مندروں کو اس لئے تباہ کیا گیا کہ یہ سیاسی سازشوں کی آماجگاہ تھے، یا یہاں پر اخلاقی برائیاں زوروں پر تھیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ مسمار ہونے والے مندروں کی تعداد کو مبالغہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ جب کہ درحقیقت یہ چند مندر تھے کہ جن کو خاص وجوہات کی وجہ سے توڑا گیا، یا گرایا گیا۔

مندروں کی تباہی کا مسئلہ موجودہ دور میں اس وقت ایک بار پھر سامنے آیا کہ جب ہندوستان میں بی۔ جے۔ پی کی حکومت اقتدار میں آئی اور ''ہندتوا'' کے نظریہ کے تحت ماضی کی تشکیل نو کی گئی کہ جس کے تحت عہد وسطیٰ کے مسلمان حکمراں غیر ملکی قرار دیئے گئے اور ان پر یہ الزام بھی لگایا گیا کہ انہوں نے سینکڑوں کی تعداد میں ہندوؤں کی عبادت گاہوں کو مسمار کیا۔ یہ ایسی ذہنیت کا نتیجہ تھا کہ بی۔ جے۔ پی کے کارکنوں نے بابری مسجد کو ڈھا دیا، جو ان کے مطابق رام کی جنم بھومی پر تعمیر کی گئی تھی۔ اس کو ڈھانے سے انہوں نے ماضی میں مندروں کے مسمار ہونے کا بدلہ

لیا۔

اس مسئلہ پر حال ہی میں رچرڈ ایم۔ ایٹن (Richard M.Eaton) نے ایک تحقیقی مقالہ لکھا، جس کا عنوان ہے "مندروں کی بے حرمتی اور مسلمان حکومتیں" ان مقالہ میں انہوں نے اس پورے مسئلہ کو ایک دوسرے ہی نقطۂ نظر سے دیکھا ہے۔ مثلاً محمود غزنوی کے سلسلہ میں مندروں کی تباہی، یا ان پر حملوں کا مقصد یہ تھا کہ ان کی دولت پر قبضہ کیا جائے، اور اسے وسط ایشیا میں اپنی سلطنت کے پھیلاؤ اور استحکام میں استعمال کیا جائے۔ لیکن بعد میں مندروں کو دولت کے لئے نہیں مسمار کیا گیا، یا ان پر قبضہ اس لئے نہیں کیا گیا کہ ان کی جمع شدہ دولت کو حاصل کیا جائے۔ بلکہ اس کے برعکس اب اس کا مقصد سیاسی بالادستی کو قائم کرنا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ چند مندر ایسے تھے کہ جن کے دیوی یا دیوتاؤں کا تعلق حکمراں خاندانوں سے تھا۔ ان میں کچھ حکمراں خود کو ان کی اولاد ثابت کرتے تھے، یا یہ دعویٰ کرتے تھے کہ دیوتا ان کی شکل میں اس دنیا میں آیا ہے، یا یہ بھی کہا کرتے تھے کہ وہ اس کے نمائندے ہیں۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ عوام میں ان کی مذہبی حیثیت مستحکم ہو جائے اور ان کے خلاف کسی قسم کی بھی بغاوت یا سرکشی ایک لحاظ سے دیوی یا دیوتا کے خلاف سمجھی جائے۔ لہٰذا جب ایسے حکمرانوں کے مندروں یا ان کے دیوی و دیوتاؤں کی بے حرمتی کی جاتی تھی، تو اس کا مقصد اس حکمراں کی سیاسی و مذہبی طاقت کو توڑنا ہوتا تھا۔ اس کی مثال مہاراشٹر میں واقع پندھار پور کے دیوتا وتھالا (Withthala) یا پوری میں موجود دیوتا جگن ناتھ کی ہے۔ ایٹن کا کہنا ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے ان مندروں کو مسمار نہیں کیا کہ جن کا تعلق حکمراں طبقوں یا خاندانوں سے نہیں تھا، جس کی ایک مثال کھاجے راؤ کے مندر ہیں، جن کو اسی طرح سے رہنے دیا گیا۔ اس کی تحقیق کے مطابق 1192 سے 1792 تک صرف 8 مندروں کو مسمار کیا گیا۔ مسلمان حکمرانوں کی یہ روایت تھی کہ جب وہ کسی علاقہ کو فتح کر لیتے تھے تو اس کے بعد سے وہاں واقع مندروں کی وہ نہ صرف حفاظت کرتے تھے بلکہ ان کی مرمت کے اخراجات بھی ادا کرتے تھے۔ مثلاً 1326 میں محمد تغلق نے دکن کی فتح کے بعد وہاں سیوا مندر کی مرمت کے احکامات دیئے۔ کشمیر کے سلطان شہاب الدین (1355-73) نے سونے و چاندی سے بنے بتوں کو پگھلا کر ان کا سونا چاندی بنانے سے انکار کر دیا تھا۔ اس دوسرے واقعہ میں جب سکندر لودھی (1489-1517) کچھ

مندروں کو مسمار کرنا چاہتا تھا تو علماء نے اس کی مخالفت کی، اور یہ دلیل دی کہ یہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔

مغل دور حکومت میں حکمرانوں نے مندروں کی حفاظت بھی کی اور ان کی مالی امداد بھی کی۔ مغل دربار میں راجپوت منصب داروں نے نہ صرف پرانے مندروں کی مرمت کرائی، بلکہ نئے مندر بھی تعمیر کرائے۔ لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب ہندو راجاؤں نے بغاوت کی، یا حکم عدولی کی تو سزا کے طور پر ان کے علاقوں میں مندروں کو مسمار بھی کر دیا گیا اور ان کی بے حرمتی بھی کی گئی مثلاً 1613 میں جہاں گیر (1605-1627) میواڑ کے رانا امر سنگھ کے علاقے میں واقع ایک مندر کو توڑنے کا حکم دیا کیونکہ یہ مغلوں کے خلاف مسلسل جنگ میں مصروف تھا۔ شاہ جہاں (1628-1658) اور اورنگ زیب (1658-1707) نے صرف اس صورت میں مندروں کو مسمار کیا یا بتوں کو توڑا کہ جب ان کے خلاف ان علاقوں سے بغاوتیں ہوئیں۔

رومیلا تھاپر اور ایٹن نے ہندوستان کی تاریخ سے ایسی بہت سی مثالیں دی ہیں کہ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان حکمرانوں کی آمد سے قبل بھی یہ روایت تھی کہ فاتح حکمراں مفتوح علاقوں میں بطور انتقام، یا اپنی سیاسی بالادستی کے ثبوت کے لئے مندروں کی بے حرمتی کرتے تھے۔ مثلاً رومیلا تھاپر کے مطابق پالا ویا کے حکمراں نے وٹاپی کے مندر سے گنیش کا بت اٹھالیا اور اسے اپنے ساتھ لے گیا۔ ایسی بھی بہت سی مثالیں ہیں کہ جن میں ہندو حکمرانوں نے جین مذہب کے مندروں کی بے حرمتی کی۔

اورنگ زیب جس کے بارے میں عام تاثر یہی دیا جاتا ہے کہ اس نے مندروں کو تباہ کیا، مگر اس کا دوسرا رخ بھی ہے کہ اس نے مندروں کی مرمت اور ان کے اخراجات کے لئے جاگیریں دیں۔ اس نے صرف ان مندروں کو مسمار کیا کہ جو باغی ہندو راجاؤں کے علاقے میں تھے۔ اب جونئی شہادتیں سامنے آئی ہیں، ان کے مطابق، ان کے تحت معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کاشی میں واقع جنگم بدی، الہ آباد میں واقع شومیشور ناتھ اور گوہاٹی کے امنند مندروں کی سرپرستی کی۔ اس نے کئی جین مندروں کو جاگیریں دیں، کہ جن کے فرامین آج تک ان کے متولیوں کے پاس موجود ہیں۔ اس نے اجین میں مہا کا مندر کے اخراجات کے لئے جاگیر دی، تا کہ وہاں سال بھر روشنی

کے اخراجات اس سے پورے ہوں۔

اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے، اگر مندروں کو مسمار کرنے کے مسئلہ کو دیکھا جائے، تو اندازہ ہوگا کہ اس کا تعلق مذہب سے زیادہ سیاست اور طاقت کی بالادستی سے تھا۔ لیکن جب بھی تاریخ کو سیاسی مفادات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، تو واقعات کو مسخ کر کے اسے جذباتی بنا دیا جاتا ہے۔ اس لئے مندروں کی بے حرمتی اور ان کے مسمار کرنے کے مسئلہ کو ہندوؤں اور مسلمان، دونوں جانب کے مورخوں نے اپنے سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کیا اور اس کی اصل حقیقت کو چھپانے کی کوشش کی۔

❁❁❁❁❁

نقطہ نظر

بپن چندر سے ایک گفتگو

زمان خان

بپن چندرا ہندوستان میں مورخوں کے گورو مانے جاتے ہیں۔ آپ نے رومیلا تھاپر (Romila Thapar) کے ساتھ مل کر جواہر لال یونیورسٹی، دہلی میں Deprtment of Modern History کی بنیاد رکھی۔ آپ نے کئی نسلوں کی تاریخ پڑھائی۔

آپ ہندوستان کے صوبہ ہماچل پردیش کے شہر کانگڑہ کے ایک گاؤں میں 27 مئی 1928ء کو پیدا ہوئے۔ آپ کے والد کا نام طوطا رام تھا اور وہ ایک وکیل تھے۔ آپ نے ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی۔ میٹرک کرنے کے بعد آپ کو لاہور کے Forman Christain College میں داخل کروا دیا گیا۔ وہاں انہوں نے B.A (A-Physics) فزکس اور میتھ (Physics & Mathematics) کے ساتھ پاس کیا۔ اس کے بعد آپ کو والدین نے Aeronotical Engineering میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لئے امریکہ کی بہت اعلیٰ یونیورسٹی Stanford میں بھیج دیا۔ انہوں نے چند ماہ ہی میں محسوس کیا کہ سائنس میں ان کی دلچسپی نہیں ہے سو انہوں نے International Affairs میں داخلہ لے لیا اور اس مضمون میں پہلے بی اے اور پھر ایم اے کیا۔ جب آپ ہندوستان میں تھے آپ کو امریکی معاشرہ بہت پسند تھا، خاص کر عورتوں کا مقام۔ مگر وہاں جا کر ان کا خواب ٹوٹ گیا بپن کا شمار ان چند دانشوروں میں ہوتا ہے جو امریکہ جا کر مارکسسٹ ہوئے۔

FC College میں آپ پروفیسر بھٹی کے شاگرد تھے اور ان سے بہت متاثر تھے۔ وہ انگریزی پڑھاتے تھے۔ پروفیسر صاحب کے بیٹے ان کے بہت دوست تھے جنہوں نے بعد میں

پاکستان کی امور خارجہ وزارت میں نوکری اختیار کی۔

سکول کے آخری دنوں میں چند ماہ کے لئے RSS کے زیر اثر بھی رہے، مگر یہ رومانس چند ماہ تک رہا کیونکہ انہیں جلد پتہ چل گیا کہ RSS, Communal ہے اور جدوجہد آزادی میں حصہ لینا چاہتی۔ RSS والے کہتے تھے کہ ہمیں اپنی قوت آزادی کے بعد مسلمانوں سے لڑنے کے لئے بچانی چاہئے۔

آپ زمانہ طالب علمی سے پکے Anti Communal ہیں۔ جس پر آپ آج بھی قائم ہیں۔ آپ Delhi Group of Historians چلا رہے ہیں۔ اس گروپ میں زیادہ تر آپ کے شاگرد ہیں۔ یہ گروپ Communalism کے خلاف جدوجہد میں مصروف ہے۔ اس مورخوں کے گروپ نے Communalsm کے خلاف ایک (Premier) بنیادی کتابچہ چھاپا ہے۔ اس کے علاوہ یہ گروپ بہت ساری دوسری سرگرمیوں میں بھی مصروف ہے۔

آپ نے کبھی انگریز سرکار کی نوکری کا سوچا بھی نہ تھا۔ امریکہ سے ایم اے کرنے کے بعد آپ 1951ء دہلی واپس آ گئے اور Hinde College, Delhi کے سٹاف میں شمولیت اختیار کر لی۔ آپ اس وقت ایک رومانوی انقلابی تھے۔ اس لئے آپ نے شادی نہیں کی اور PHD کا بھی نہیں سوچا۔ جب 1956ء میں امرتسر کانگریس میں کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا نے پرامن سوشلزم کا نعرہ دیا تو ان کی زندگی کا رخ بدل گیا۔ وہ اس نعرے سے مایوس ہوئے۔ اس کے بعد انہوں نے شادی کی اور PHD بھی کی۔ آپ کا PHD کا مقالہ پیپلز پبلشنگ ہاؤس نے چھاپا۔

آپ Communalsim کے بہت زبردست ناقد ہیں آپ نے اس سلسلہ میں گاندھی اور نہرو کے بھی نہیں بخشا۔ صاف ظاہر ہے کہ آپ جناح اور مسلم لیگ کے بھی ناقد ہیں۔

آپ کے خوشہ چینوں کا الزام ہے کہ آپ اب گاندھی کے پرستار بن گئے ہیں اور Gramsic اور گاندھی کا ملاپ کروانے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ جب ان سے یہ سوال پوچھا تو انہوں نے مذاق سے کہا کہ آپ اس کی بات کر رہے ہیں "میں تو مارکس اور گاندھی کا ملاپ کروا رہا ہوں" جو اس سے بھی بڑا جرم ہے۔

جب آپ امریکہ میں تھے تو آپ پروفیسر Richard Cecil کے زیر اثر آ گئے۔

پروفیسر لکھ پتی باپ کا بیٹا تھا۔ اور باضمیر ہونے کی وجہ سے اس نے بندوق نہ اٹھائی تھی۔ بلکہ فوج میں دوسری جنگ عظیم کے دوران کمپونڈر کے طور پر کام کیا۔ وہ مارکسسٹ تھا۔

آپ جواہر لال نہرو یونیورسٹی سے ریٹائر ہو چکے ہیں مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ نے ریسرچ کرنا چھوڑ دیا ہے۔ آپ آج کل تین کتابوں پر کام کر رہے ہیں۔ سب سے پہلے آپ بھگت سنگھ کی سوانح عمری لکھنا چاہتے ہیں۔ اس کے بعد آپ گاندھی کی سوانح عمری پر کام کرنا چاہتے ہیں اور اس کے بعد ''اگر زندگی نے وفا کی'' تو وہ Indian Nationalism پر ایک کتاب لکھنا چاہتے ہیں۔ وہ بھگت سنگھ کی سوانح عمری کے سلسلہ میں پاکستان آنا چاہتے ہیں مگر اس شرط پر کہ انہیں Archieves دیکھنے کی اجازت ہو۔

آپ کے قائداعظم اور پاکستان کے بارے میں مخصوص نظریات ہیں مگر آپ پاکستان کو جائز اور خودمختار ریاست کے طور تسلیم کرتے ہیں۔ وہ پاکستان کی خودمختاری کی اتنی ہی عزت کرتے ہیں جتنی کہ ہندوستان کی۔ وہ پاکستان کے سیکولر قوتوں کو سلام کرتے ہیں۔

آپ کا ساری دنیا کے مورخین میں احترام کیا جاتا ہے اور آپ کے کام کی قدر کی جاتی ہے۔ آپ نے تاریخ پر بہت اہم کتابیں لکھی ہیں۔ آپ اپنی بیوی اور بیٹے "Bicky" کی ساتھ گڑ گاؤں میں رہ رہے ہیں۔ جہاں آپ کا Doeberman کتا ہر وقت آپ کی حفاظت کے لئے آپ کے پاس رہتا ہے اور غراتا رہتا ہے۔

زمان خان نے آپ کے گھر میں آپ کا انٹرویو کیا۔

سوال: پروفیسر صاحب، آپ کب اور کہاں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم کہاں سے حاصل کی۔ تاریخ میں آپ کو کیسے دلچسپی پیدا ہوئی؟

جواب: میں 27 مئی 1928ء کو ڈسٹرک کانگڑہ، ہماچل پردیش کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا، وہیں پلا بڑھا اور ابتدائی تعلیم کانگڑہ میں حاصل کی اور وہیں سے میٹرک کیا۔ پھر میں فارمین کرسچین کالج لاہور Forman Christian College, Lahore میں داخل ہو گیا، وہاں سے میں نے بی اے، فزکس اور میتھ (Physics & Mathematics) کے ساتھ کیا۔ میرے بہت دوست تھے جن میں سے ایک مقبول بھٹی تھا جس نے بعد میں پاکستان خارجہ میں شمولیت

اختیار کی اور وہیں سے ریٹائر ہوا۔ اس کے والد پروفیسر بھٹی انگریزی پڑھاتے تھے۔ وہ بہت بڑے سیکولر اور قوم پرست تھے میں ان سے بہت متاثر تھا۔ وہ بہت ہی شفیق اور عمدہ استاد تھے۔ گریجوایشن کرنے کے بعد مجھے والدین نے اپنے خرچ پر امریکہ Stanford University میں ایرو نائیکل انجیرنگ (Aeronautical Engineering) میں Msc کرنے کے لئے بھیج دیا۔ چند ہی ماہ میں نے یہ سمجھ لیا کہ میری اس مضمون میں دلچسپی نہیں ہے۔ جب میں لاہور میں تھا تو مجھے امریکن معاشرہ بہت پسند تھا خاص کر وہاں عورتوں کے مقام اور حیثیت بہت پسند تھا۔ میرا خیال تھا کہ وہ بہت آزاد لوگ ہیں۔ میں اس وقت سوشلسٹ نہیں تھا۔ کسی وجہ سے مجھے وہ معاشرہ پسند نہیں آیا۔ خاص کر میں نے عورتوں کو اس طرح نہ پایا جیسا کہ میں فارمین کرسچین کالج، لاہور میں سوچا کرتا تھا۔ میری دلچسپی سماجی سائنس میں ہوگئی اور چار ماہ کے بعد میں انجیرنگ چھوڑ کر سماجی سائنس میں داخلا لیا، وہاں میں مارکسزم کے زیر اثر آ گیا۔

سوال: آپ کو کس نے متاثر کیا؟

جواب: ایک شخص Richard Cecil تھا۔ وہ فوج میں رہا تھا، ایک کروڑ پتی کا بیٹا تھا لیکن وہ باضمیر آدمی تھا اس لئے اس نے بندوق نہیں اٹھائی اور بطور کمپونڈر دوسری جنگ عظیم میں کام کیا۔ جنگ کے بعد اس نے دوبارہ Stanford University میں شمولیت اختیار کر لی تھی میں اس کے زیر اثر آ گیا۔ میرا ہمیشہ یہ خیال تھا کہ مارکس ہمارے معاشرے سے وابستہ نہیں ہے کیونکہ وہ مزدوروں کی بات کرتا ہے اور ہمارے معاشرہ زرعی معاشرہ ہے۔ اس نے مجھے کہا کہ تم نے مارکس کو نہیں پڑھا ہے سو جب میں نے مارکس کو پڑھا تو میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ میری مارکسزم پر تنقید درست نہیں تھی۔ پھر میں مارکسسٹ ہوگیا۔

میں نے بی اے اور پھر ایم اے (International Affairs) انٹرنیشنل افیرز میں کیا۔ میں نے ہسٹری اور اکنامکس میں Specialise کیا۔ میں 9-1946 تک امریکہ میں رہا۔ میں واپس ہندوستان میں آ کر ہندو کالج دہلی میں تاریخ کا استاد ہو گیا۔

سوال: آپ کی زندگی کا کوئی دلچسپ واقع؟

جواب: یوں تو بہت ہیں مگر ایک میں آپ کو سناتا ہوں۔ جب میں چودہ سال کا تھا میں کچھ دیر کے لئے RSS کے اثر میں آ گیا۔ مجھے سیاست میں دلچسپی تھی اور میں بہت لائق طالب علم تھا۔

RSS کے آرگنائزرز میرے پاس کسی حوالے سے آئے اور انہوں نے مجھے بتایا کہ RSS نیشنلسٹ ہے اور گاندھی انہیں پسند کرتا ہے اور نہرو اور سبھاش چندر بوس بھی خفیہ طور پر ان کی نمائت کرتے ہیں۔ انہوں نے ہٹلر اور مسولینی سے بہت کچھ لیا تھا۔ ان دنوں میرے جیسے غیر سیاسی لوگوں میں ہٹلر اور مسولینی بہت مقبول تھے۔ دراصل ہم اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ ہٹلر کانگڑہ کے ذریعہ ہندوستان میں داخل ہوگا۔ ہر صبح ہم اُٹھ کر دیکھتے تھے کہ اس کی فوجیں آ گئی ہیں کہ نہیں؟ پس RSS نے مجھے بھرتی کرلیا اور میں ایک ڈیڑھ ماہ کے لئے ان کا ضلعی ناظم بن گیا۔ پھر ہم ڈیرہ دون چلے گئے۔

سوال: آپ نے RSS سے نجات کیسے حاصل کی؟

جواب: میں ڈیرہ دون چلا گیا میرا خاندان بھی وہاں منتقل ہوگیا۔ 1942ء کی تحریک میں ہم شامل ہونا چاہتے تھے۔ RSS نے ہمیں شامل نہیں ہونے دیا جب ہم نے وجہ پوچھی تو انہوں نے کہا کہ آزادی ہمیں ملنے والی ہے، کانگرس اس کو سنبھال لے گی، ہمیں اپنی قوت مجتمعہ رکھنی چاہیے آزادی کے بعد مسلمانوں سے نبٹنے کے لئے۔ اس دلیل سے میں قائل نہیں ہوا۔ پھر میں نے ایف سی کالج، لاہور میں داخلہ لے لیا۔ پھر گرمیوں کی چھٹیاں آ گئیں۔ وہ میرے پیچھے پڑے رہے۔ میں رسالے اور کتابیں پڑھتا تھا۔ مختلف قسم کے طلبا سے ملتا تھا۔ مجھے سیاست سے دلچسپی تھی۔ مجھے اس کا احساس ہوا کہ وہ دھوکے باز اور Communal ہیں۔ میں کبھی Communal نہیں تھا میں نیشنلسٹ تھا۔ میں لاہور میں نہرو اور سبھاش چندر بوس اور خاص کر گاندھی کے زیر اثر تھا۔ میں RSS سے بحث کرتا تھا میں نے یہ سمجھا کہ وہ غلط ہیں۔

سوال: سو یہ امریکہ تھا جس نے آپ کو تبدیل کر دیا؟

جواب: میں (Aeronuatical Engineering) ایرونائیکل انجینئر بننے گیا تھا۔ میں نے سول سروس کے امتحان میں بھی حصہ نہ لیا۔ برطانیہ کی خدمت کرنے کے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ میرا خیال تھا کہ مستقبل کی انڈسٹری ایرونائیکل ہے اور ہندوستان کی ترقی کا مستقبل اس سے وابستہ ہے۔ پھر مجھے احساس پیدا ہوا کہ میں انجینئر نہیں بننا چاہتا، مجھے واپس جانا چاہیے اور معاشرہ کی ترقی میں حصہ لینا چاہیے۔

سوال: آپ نے پی ایچ ڈی کب کی؟

جواب: میں نے امریکہ سے بی اے اور ایم اے کیا۔ ہم پڑھتے تھے کہ ہندوستان میں انقلاب آ رہا ہے۔ میں واپس آ کر اس میں حصہ لینا چاہتا تھا سو میں نے پی ایچ ڈی میں داخلہ نہیں لیا۔ میرا خیال Academic بننے کا نہیں تھا۔ میں پروفیشنل انقلابی بننا چاہتا تھا۔ واپس ہندوستان میں آ کر میں نے دیکھا کہ یہاں تو انقلاب کے آنے کے کوئی آثار نہیں ہیں۔ آہستہ آہستہ میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ انقلاب نہیں آئے گا پھر میں نے تدریس کا پیشہ اختیار کر لیا۔

سوال: کیا آپ کمیونسٹ پارٹی کے کبھی باقاعدہ ممبر بنے؟

جواب: نہیں

سوال: تو پھر آپ نے کب پی ایچ ڈی کی؟

جواب: چند سالوں میں انقلاب کے رومانس میں رہا۔ اس لئے میں نے ریسرچ کا کام سنجیدگی سے نہیں لیا۔ 1956ء میں امرتسر کانگرس میں کمیونسٹ پارٹی نے تھیسس دیا کہ انقلاب پر امن طریقہ سے آئے گا۔ میرے جیسے نوجوانوں پر یہ واضح ہو گیا کہ ہندوستان میں انقلاب روسی یا چینی طرز کا نہیں ہوگا۔ سو میں نے 1957ء میں ریسرچ کا کام شروع کر دیا۔ 1956ء میں نے شادی کی۔ میرے پی ایچ ڈی کا مقالہ کا عنوان تھا "Economic thinking the critique of colonialism till 1904" اس وقت تک 1919ء تک کا ریکارڈ دیکھنے کی اجازت نہیں تھی۔ یہ اجازت کئی سالوں کے بعد دی گئی۔ سو میں نے Economic critique of moderates پر کام شروع کر دیا۔ میں نے اس مفروضہ کے ساتھ کام شروع کیا کہ ماڈریٹز (moderates) سامراج کے ساتھی تھے۔ میرا خیال Palm Dutt جیسی (moderates) ماڈریٹز کے خلاف تنقید کا تھا۔ جو کام انہوں نے چند صفحات میں کیا تھا میں اس ایک تھیسس میں کرنا چاہتا تھا۔ جیسے جیسے میں نے پڑھائی شروع کی میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ رجنی پام دت غلط تھے۔ Dadabhai Noraaji and Gokhale جنہیں کہ انیسویں صدی کے ماڈریٹز کہا جاتا تھا وہ دراصل سامراج کے ناقد تھے۔ سو میں نے 750 صفحوں کا تھیسس لکھا جس میں نے سامراج پر تنقید کی۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہندوستان ایک کلاسیکل کالونی ہے اور ماڈریٹ سامراج کے کلاسیکل ناقدین تھے۔ بعد میں یہ مقالہ پیپلز پبلشنگ ہاؤس نے Rise and Growth of Economic Nationalism in India کے نام سے چھاپا۔

سوال: گو آپ کمیونسٹ پارٹی کے باقاعدہ ممبر نہیں تھے مگر آپ کا ریسرچ (paradigme and approach) پیراڈیم اور نقطہ نظر Historical and dialectical materialism (تاریخی اور مادی جدلیات) رہا۔

جواب: درست ہے۔ میرا مقالہ ہندوستان کی تاریخ پر مارکسی نقطہ نظر سے جائزہ ہے۔

سوال: کیا سوویٹ یونین کے زوال کے بعد بھی آپ اپنے پرانے خیال پر قائم ہیں؟

جواب: بالکل دو تحفظات کے ساتھ۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ سٹالن نے جو سوویٹ یونین میں کیا وہ غلط تھا۔ پھر میں آہستہ آہستہ سٹالن کی طرف ناقدانہ رویہ اختیار کر لیا۔ پھر میں نے یہ بھی سمجھا کہ ہندوستان کی کمیونسٹ تحریک ہندوستان کے زمینی حقائق کا ادراک نہیں رکھتی اور وہ ہندوستان کو روسی عینک سے دیکھتی ہے۔ سو میں مارکسسٹ رہا میں نے سٹالن پر تنقید شروع کر دی اور اسے سٹالن مارکسزم کہنا شروع کر دیا جسے آج سٹالنزم کہا جاتا ہے۔

جیسے جیسے میں نے ہندوستان میں Communal مسئلہ دیکھنا شروع کیا تو میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہندوستان میں کیمونسٹوں نے Communal مسئلہ کو سنجیدگی سے نہیں اٹھایا۔ یہ نہرو ہی تھا جس نے 1937ء میں کہا تھا کہ Communalism is the Indian form of fascim میں نے یہ نکتہ نظر تسلیم کر لیا کہ ہندوستان کو سب سے بڑا خطرہ Communalism سے ہے اور کئی سال تک ہماری بنیادی جنگ سرمایہ داری سے نہیں بلکہ Communalism کے خلاف ہوگی۔

سوال: کیا آپ نہیں سمجھتے کہ کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا کا ہندوستان کی مذہب کی بنیاد پر تقسیم کو قبول کرنا Communalism تھا؟

جواب: بالکل یہی تھا۔ گو 1946ء میں رجنی پام دت کے زیر اثر انہوں نے اپنا نقطہ نظر تبدیل کر لیا تھا۔ لیکن میں نے لاہور میں بھی ایسے ہی دیکھا۔ یہ ایک وجہ تھی کہ میں مارکسزم سے دور رہا۔ گو میں سماجی سائنس کا طالب علم نہیں تھا۔ میں جب 1942ء میں واپس ایف سی کالج گیا، اس وقت بہترین اور ذہین طلبا مارکسسٹ ہوتے تھے اور ان سے خوب بحثیں ہوتی تھیں۔ دوسرے بہت سارے نیشنلسٹ ہوتے تھے۔ 1944ء میں نے ایف اے کیا۔ تین چار ماہ کی چھٹیاں گذار کر جب میں واپس گیا تو میں نے دیکھا میرے مسلمان دوستوں میں سے سوائے بھٹی یا ایک آدھ

کو چھوڑ کر سارے مسلم لیگی ہو گئے ہیں۔ میں پروفیسر بھٹی صاحب کے پاس گیا اور ان سے اس مسئلہ پر رہنمائی حاصل کی۔ گو میرا اپنا خیال تھا کہ اس کی بنیادی ذمہ داری ہندو کمیونلسٹوں پر پڑتی ہے۔ جب کمیونسٹ پارٹی نے یہ نظریہ پیش کیا کہ پاکستان کا سوال قومی مسئلہ ہے تو میں نے اس قبول نہیں کیا۔ لیکن میں نظریاتی طور پر کچھ سمجھ نہیں سکا کیونکہ نہ تو میں سوشلسٹ تھا اور نہ ہی مارکسسٹ۔ لیکن جب بعد میں نے اس مسئلہ کا مطالعہ کیا تو میں نے یہ دیکھا کہ کمیونسٹ نے 1943/4ء اس نقطہ نظر پر تنقید کی تھی۔ مگر میرے خیال مین کمیونسٹ نے Communalsim کو کبھی بھی ہندوستان کا بنیادی بڑا مسئلہ نہیں سمجھا تھا۔ جیسا کہ انہوں نے پچھلے تین چار سالوں سے سمجھنا شروع کیا ہے۔ جب سے بی جے پی حکومت میں آئی تو انہیں احساس ہوا کہ جرمنی میں نازی یہودیوں کے اتنے مخالف نہیں تھے جتنے کہ وہ کمیونسٹوں کے تھے۔ جب بی جے پی حکومت میں آئی تو انہیں احساس ہوا کہ اگر بی جے پی کو مکمل طاقت اور اختیارات مل گئے تو یہ بارہ کروڑ مسلمان کو تو ختم نہیں کر سکتی مگر اس کا نشانہ کمیونسٹ ہونگے، جیسے کہ انڈونیشا میں سہارتو نے کمیونسٹوں کا قتل عام کیا۔ اس بات کا احساس انہیں پچھلے چار پانچ سالوں میں ہوا ہے کہ Communlaism ہندوستان کا سب سے بڑا دشمن ہے۔

سوال: لیکن Communalism کے عروج اور بی جے پی کے حکومت میں آنے کا کون ذمہ دار ہے؟ کمیونسٹ یا کانگرس؟ کمیونسٹ کے بارے میں تو آپ پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ ان کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے۔ کمیونلزم کے پروان چڑھنے کی کیا وجوہات تھیں؟

جواب: میرے خیال میں اس کی سماجی وجوہات بھی ہیں۔ جہاں ترقی ہوتی ہے وہاں نابرابری اور ناہمواری بڑھتی ہے۔ لیکن Communalism ہندوستان میں ایک جواب ہے۔ Communalism کی اپیل سماجی ترقی میں ہے۔ لیکن میرے خیال میں کانگرس نے فرقہ پرستی طرف موقع پرستی دکھائی۔ میں ان کے فرقہ پرستی کی طرف رویہ میں فرق کرتا ہوں۔ میں بائیں بازو کے اس نقطہ نظر سے اتفاق نہیں کرتا کہ کانگرس اور بی جے پی دونوں ہی فرقہ پرست ہیں۔ یہ نقطہ نظر اب انہوں نے چھوڑ دیا ہے مگر چار پانچ سال پہلے تک وہ یہ کہتے ہیں وہ یہ کہتے تھے کہ کانگرس اور بی جے پی دونوں فرقہ پرست ہیں۔

سوال: کیا آپ نہیں سمجھتے کہ کانگرس بھی قصوروار ہے کہ اس نے ان کے خلاف بھرپور

جدوجہد نہیں کی اور مزید کہ موقع پرستانہ رویہ اختیار کیا؟ یہ ایک بہت بڑا جرم ہے؟

جواب: بہت بڑا جرم ہے، بہت بڑا۔ لیکن بائیں بازو نے بھی ایسا ہی رویہ اختیار کیا۔ انہوں نے بھی بلاواسطہ یا بلواسطہ طور پر Communalism کی حمائت کی۔ انہوں نے بھی Communalism کے خلاف بھرپور جدوجہد نہیں کی۔

سوال: مگر کانگرس تو برسر اقتدار رہی ہے اس لئے اس کا جرم بڑا بنتا ہے؟

جواب: میں اس مسئلہ پر لکھتا رہا ہوں۔ جب ہم پچھلی دفعہ (1980ء) ملے تو اس کے بعد میں نے ایک کتاب لکھی "Communalism in modern India" میں نے ڈاکٹر مبارک علی کو ایک کتاب دی تھی۔ وہ یہاں آتے جاتے رہتے ہیں۔

آپ Communalism کے خلاف جدوجہد ایک طرح سے کرتے ہیں اور موقع پرستی کے خلاف دوسری طرح سے۔ اگر آپ دونوں کو گڈمڈ کر دیں تو آپ اپنے کو نہتا کر لیتے ہیں۔ گو میں پہلے بھی Communalism پر کام کرتا تھا مگر میں نے چار پانچ سال اس پر تفصیل سے کام کیا اور جس کے نتیجہ میں 1984ء میں یہ کتاب شائع ہوئی۔ لیفٹ کے پاس سادہ جواب ہے کہ سرمایہ دار اور بورژوازی فرقہ پرستی کی مدد اور حمائت کرتی ہے۔ میں اس سے متفق نہیں ہوں۔ اس بات کا ثبوت نہیں ملتا کے 1947ء سے پہلے سرمایہ داروں نے Communalism کی مدد کی ہو۔ انہوں نے یہ جان لیا تھا کہ اگر انہوں نے سارے ہندوستان میں ترقی کرنی ہے تو انہیں Communalism کی مدد نہیں کر سکتی۔ کانگرس اور لیفٹ Communalism کا پوری طرح اور ادراک نہیں کر سکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نہرو کی سیاست اور گاندھی کے قتل کے بعد Communalism دب گیا تھا اور کسی حد تک اندرا گاندھی کی سیاست کی وجہ سے Communalism بڑی طاقت نہ بن سکے۔ درحقیقت 1984ء کے الیکشن میں انہیں زبردست شکست ہوئی۔ 1977ء کی ایمرجنسی کے بعد ان کا بہت بڑا ابھار ہوا۔ فرقہ پرستون کے اندر بھی تفریق ہوگئی۔ پھر 1985/6ء میں رام جنم بھومی تحریک شروع ہوگئی۔ میں کہتا ہوں کہ سوشلسٹ اور کانگرس Communalism کی طاقت کا اندازہ نہیں لگا سکے اور مستقبل کے خطرے کو نہ بھانپ سکے اور اس طریقہ سے اس کے خلاف نظریاتی جدوجہد کر سکے۔ جیسے کہ اسے لڑنا چاہئے تھا۔ کیونکہ جمہوریت میں آپ صرف سیاسی اور نظریاتی طریقہ سے Communalism کے خلاف لڑ سکتے

ہیں۔ آپ Communalism کو Ban نہیں کر سکتے۔ 1982/3 کے بعد اور خاص کر جنم بھومی تحریک کے بعد یہ زور پکڑتے گئے۔ ان کو اس سے بھی تقویت ملی کہ کانگرس نظریاتی طور پر کمزور ہوئی اور بائیں بازو نے ان کی چھوڑی ہوئی جگہ کو نہیں بھرا۔ لیفٹ نے یہ مفروضہ بنالیا تھا اگر کانگرس مزید کمزور ہوگی تو وہ خود بخود اس کی چھوڑی ہوئی جگہ لے لیں گے۔ سو بلواسطہ طور پر وہ بھی بے جے پی کے Communalism کے خطرہ کو نہ بھانپ سکے۔ میں تو یہ بھی کہوں گا کہ 1989ء کے الیکشن میں وی پی سنگھ نے بی جے پی اور آر آر ایس کے ساتھ معاہدہ کیا۔ میں یہ کہوں گا کہ کانگرس، لیفٹ اور ہمارے دانشوروں نے Communalism کو نظر انداز کیا اور موقع پرستی کا مظاہرہ کیا۔

میں نے اپنی کتاب میں بھی لکھا ہے اور اب بھی کہتا ہوں کہ آدمی کو گاندھی اور نہرو کی پالیسیوں کی پیروی کرنا چاہئے۔

وہ یہ ہے کہ آدمی Communalism کو مقابلہ کرنا چاہئے بلکہ ہر قسم کی Communalism کے خلاف جدوجہد کرنی چاہئے۔ یہی بات ہے جو کانگرس نے نہیں کی۔ 1947ء کے بعد الیکشن کی وجہ سے نہرو نے پرانے مسلم لیگیوں سے معاہدہ کیا۔ اقلیتوں کے تحفظ کے نام پر انہوں نے مسلم Communalism پر بھرپور تنقید نہیں کی۔ انہوں نے مسلمان، ایک اقلیت اور مسلم Communalism میں فرق نہیں کیا۔ انہوں نے سکھ Communalism پر بھی نرم گوشہ اختیار کیا۔ اس وجہ سے ہندو Communalists کو پنپنے کا موقع مل گیا اور انہوں نے نعرہ لگایا کہ وہ صحیح سیکولر نہیں ہیں۔ انہوں نے کمیونسٹوں کو بھی نام نہاد کمیونسٹ کہا۔ اس میں کوئی سچائی نہیں ہے مگر یہ حقیقت ہے کہ معاشرہ میں سیکولر عناصر ایک ہی وقت میں ہر قسم کی Communalism کے خلاف مکمل اور بھرپور جدوجہد نہیں کی۔ لیفٹ بھی اس میں قصوروار ہے۔ آپ یہ سن کر شاید حیران ہوں کہ CPM نے ایک نعرہ ایجاد کیا تھا کہ "اقلیتیں فرقہ پرست ہو ہی نہیں سکتیں"۔ میرے خیال میں نہرو اور گاندھی کا نقطہ نظر بہت درست تھا۔ نہرو اور گاندھی کہا کرتے تھے کہ ہر قسم کا Communalism برا ہے مگر اکثریت کا Communalism بہت برا ہے کیونکہ یہ ساری قومی جگہ گھیر لیتا ہے۔ اقلیت کا Communalism صرف اقلیت کو نقصان پہنچاتا ہے جبکہ اکثریت کا Communalism نہ صرف اقلیت کو نقصان پہنچائے گا بلکہ اکثریت کو بھی نقصان پہنچائے گا۔ اس

لئے یہ سماجی خطرہ (Societal danger) ہے اور اقلیت کا کمیونل ازم تقسیم کرنے والا (Communalism, division danger) ہے۔ اس لئے دونوں کے خلاف لڑنا چاہئے مگر زیادہ توجہ اکثریت کے Communalism پر ہونی چاہئے مگر آپ کو اقلیت کے Communalism کے خلاف جدوجہد کرنا چاہئے۔

سوال: اندرا گاندھی نے سکھ Communalism کو ہوا دی۔ بھنڈ راولا، کانگرس کی حکومت میں بابری مسجد گرائی گئی۔ پھر کانگرس نے شاہ بانو کیس میں موقع پرستی کا مظاہرہ کیا؟

جواب: شاہ بانو کیس بہت پہلے ہوا میرے خیال میں 1985/6ء راجیو کے دور میں، بابری مسجد گرائے جانے سے بہت پہلے۔ یہ صحیح مثال ہے اقلیت کے Communalism کی سرپرستی کرنے کی۔ جب کانگرس پر شاہ بانو کیس پر خوب تنقید ہوئی تو اس نے بابری مسجد کے دروازے کھول دیئے۔ دوسرے الفاظ میں پہلے آپ ایک طرح کی Communalism کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں پھر دوسری قسم کے، بجائے دونوں کی مخالفت کرنے کے کیونکہ آپ کو سیاسی طور پر اس کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔

مین اس بات پر یقین نہیں کرتا کہ اندرا گاندھی نے سکھ Communalism کی حوصلہ افزائی کی تھی۔ یہ بائیں بازو کا نقطہ نظر تھا کہ اندرا نے سکھ Communalism کی حوصلہ افزائی کی تھی۔

یہ بی جے پی تھی جس نے ٹیکسٹ بکس (Text-Book) کو تبدیل کر کے انہیں فرقہ پرست بنا دیا۔ یہ ان کی لمبی، دوررس سٹریٹیجی کا حصہ ہے۔ آر آر ایس، جنونی فرقہ پرست، باجپائی کی حمائت کرتی رہی، جس نے بہتر خول چڑھا رکھا ہے کیونکہ اس نے منوہر لال جوشی کو کھلا چھوڑ رکھا ہے۔ Communalism کی aproach کیا ہے اگر آپ جوان بچوں کے ذہن کو Communalist بنا دیں گے تو بیس سالوں میں سارا معاشرہ Communalist ہو جائے گا۔ پچاس اور ساٹھ کی دہائی، یہ نہرو دور کی خامیاں ہیں۔ اس دور میں درسی کتب وہی تھیں جو آزادی سے پہلے تھیں۔ مجھے یاد ہے میں آریہ سماج سکول میں پڑھتا تھا اس میں ایک خاص قسم کی کتاب پڑھائی جاتی تھی جس کا تاریخ کے مختلف ادوار کے بارے میں اپنا نقطہ نظر تھا anciant, mediviel مسلم سکول کی اپنی کتاب تھی جس میں ان کا اپنا نقطہ نظر پڑھایا جاتا تھا۔ ان سب میں

مشترکہ ایک کتاب تھی، انگریز راج کی برکتیں، مگر قدیم تاریخ اور ازمنہ وسطیٰ دور کے بارے میں ان کا اپنا اپنا نقطہ نظر تھا اور یہ کتابیں پچاس کی دہائی تک ہندوستان میں پڑھائی جاتی رہیں۔ کیونکہ گاندھی کے قتل کے بعد Communalism دب گیا تھا۔ ان کے ووٹ چار پانچ فی صد سے آگے نہیں بڑھے۔ ان کے چار پانچ ممبر اسمبلی میں ہوا کرتے تھے۔ لیکن جب جبل پور میں Communalriots بہت بڑے پیانے پر ہوئے۔ ہندوستان میں 1947ء کے بعد 1957ء میں مزدوروں کے علاقے میں بہت بڑے Communal فسادات ہوئے۔ اس کی بعد نہرو نے National Integration Council بنائی اور اس کونسل کی متفقہ رائے تھی کہ سب بڑی کمزوری درسی کتب ہیں۔

" 1930ء میں کانپور میں بہت بڑے پیانے پر Communalriots فسادات ہوئے، اس وقت بھگت سنگھ کو پھانسی کی سزا دی گئی تھی۔ کانگرس نے ایک تحقیقاتی کمیٹی بنائی جس کی رپورٹ 1931ء میں شائع ہوئی بہت اعلیٰ رپورٹ تھی۔ آدھی سے زیادہ پورٹ نے درسی کتب میں جو تاریخ کی تشریح کی گئی تھی کو Communalism کا ذمہ دار قرار دیا۔ رپورٹ نے Communal فسادت کے پیچھے بڑی وجہ Communal ideology کو قرار دیا۔ اس رپورٹ میں پہلی بار Communalism کو سمجھا گیا۔ میں اس بات کو بار بار دھراوں گا اس بات پر زور دوں گا کہ Communalism کو اس وقت تک اس میں کامیابی نہیں ہوئی کہ Communalism کا بنیادی مسئلہ Communalriots نہیں ہیں۔ Communalriots صرف معاشرے کے Communal ہونے کا صرف ایک اظہار ہے۔ جب معاشرہ بڑے پیانے پر Communal ہو جاتا ہے تو فسادات خود بخود ہوتے ہیں۔ لکھنو میں 1986ء تک کبھی Communalriots نہیں ہوئے تھے۔ جے پور میں فرقہ وارانہ فسادات 1986ء تک کبھی نہیں ہوئے تھے۔ لیکن اس عرصے میں جو لکھنو اور جے پور گیا وہ دیکھ سکتا تھا کہ minds communal ہو رہے تھے۔ مسلمان لڑکی ایک ہندو سے شادی کر رہی ہے۔ ایک ہندو لڑکی ایک مسلمان سے شادی کر رہی ہے۔ سائیکل والا، سائیکل والے سے لڑ رہا ہے۔

جس چیز سے لڑنے کی اور جس چیز کو روکنے کی ضرورت ہے وہ Communalisation of minds ہے۔ اس بات کی اہمیت کو نہرو بھی 1952 کے بعد نہ سمجھ سکا۔ 1952ء میں اس نے

اس کا اظہار کیا اور پھر اعلان کیا کہ Communalism is dead نہرو غلط تھا۔ وہ عملیت پسندی کا مظاہرہ کر رہے تھے Communalism مر رہا تھا مگر سکول کی درسی کتب 1960ء تک وہی پرانی تھیں۔ رپورٹ کا ساٹھ فی صد حصہ اس بات پر ہے کہ کس طرح برطانیہ کا تاریخ کے بارے میں نقطہ نظر Communalism کا ذمہ دار ہے۔ گاندھی جی نے ایک جگہ کہا ہے اور یہ بات ریکارڈ بھی ہے جب تک نصابی کتب پر نظر ثانی نہیں کی جائے گی تو ملک میں Communalism کیمونلزم نہیں مرے گا۔

سوال: بی جے پی یہی تو کر رہی ہے؟

جواب: درست۔ انہوں نے نصابی کتب پر نظر ثانی کا فیصلہ کیا، کیا نصابی کتب دوبارہ لکھوائیں۔ حالانکہ یہ بات طے تھی یہ نصابی کتب Communal کیمونل نہیں ہونگیں۔ میں نے بھی بارہویں جماعت کے لئے نصابی کتب لکھی ہیں۔ Romila نے تمہیں معلوم ہے کہ چھٹی اور ساتویں جماعت کے لئے نصابی کتب لکھی ہیں۔ میرے خیال میں یہ بہت صاف ستھری تھیں۔ یہ سچ ہے کہ ہم نے نہ تو نیشنل شونزم کی تبلیغ کی اور نہ ہی ہمارے پاس ذات پات اور مذہبی شونزم کے لیے جگہ تھی۔

سوال لوگوں کو یہ شعور تھا کہ اگر سکول کے بچوں کو ان کتب پر تیار کیا جائے گا تو......

دراصل یہ تہذیب کا سنہری دور تھا۔ مسلمانوں کے آنے کے بعد جسے وہ مسلمانوں کا عہد کہتے ہیں زوال شروع ہو گیا۔ سو آپ کے سامنے ایک معاشرہ اُوپر، اُوپر اور اُوپر جاتا ہے اور وہ نیچے چلا جاتا ہے۔ سو یہ نقطہ نظر جس کی تشہیر کی گئی اور پھر اس بنیاد پر درسی کتب لکھی گئیں۔ یہ کئی حساب سے Rubbish تھا مگر یہ ذہنوں میں بٹھا دیا گیا کہ زوال کا دور ہے۔ یہ سب کچھ انگریزوں کے دور میں شروع ہوا۔ مجھے پتہ نہیں کہ آپ معلوم ہے کہ نہیں کہ انگریزوں نے یہ بات پھیلائی کہ مسلم حکمرانوں کا دور جبر اور عیاشی کا دور تھا۔ 1830ء سے بعد وہ قائل کرتے رہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ ہندوستان کے لئے کہ ہم نے تمہیں مسلمانوں کے جبر سے نجات دلوائی اگر ہم چلے گئے تو مسلمانوں کا جبر پھر مسلط ہو جائے گا۔ یہ پراپیگنڈہ انہوں نے پچاس سال تک جاری رکھا۔ 1878/9ء میں جب جمہوری تحریک کچھ بڑھنے لگی تو انہوں نے اپنا نقطہ نظر بدل لیا۔ اب انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ ہندو اکثریت میں ہیں۔ اگر ہندوستان آزاد ہو گیا تو وہ تم پر حکمرانی

کریں گے۔ ان کا تسلط قائم ہو جائے گا۔ لیکن 1860ء تک وہ دوسری دلیل پیش کرتے تھے۔ ایک دوسرے کو بھڑکاتے تھے۔ سو آپ دیکھتے ہیں کہ 1890ء کے بعد پچاس سال تک ہندوستان کے ہر حصے میں کتب لکھی گئیں ان میں اکثر و بیشتر قدیم دور کے بارے میں بات کی گئی ہے "اکبر (بادشاہ) اچھا آدمی تھا مگر مسلمانوں کا عہد سلطنت جابر، عیاشوں اور ظالموں کا دور تھا۔"

ایک رسالہ ہوتا تھا "چندا ماما" یہ آج بھی ہے ہندوستان کی ساری زبانوں میں، ہزاروں کی تعداد میں چھپتا ہے۔ اس میں بہت اچھی کہانیاں ہوتی ہیں مگر ایک کہانی میں مسلم جابر اور ظالم کو دکھایا جاتا ہے، وہ جاگیردار ہو یا نواب۔ وہ ہمیشہ ہمسایہ کی زمین یا دولت یا عورت پر قبضہ (ہتھیانا) چاہتا ہے۔ دوسرا فریق مزاحمت کرتا ہے اور کبھی کبھی جیت بھی جاتا ہے۔ میں نے اپنے گھر میں بہت سارے رسالے لگوائے ہوئے تھے جب میرے بچے پڑھ رہے تھے۔ مگر جب میں نے دیکھا تو میں چندا ماما گھر میں لانے پر پابندی عائد کر دی۔ یہ میرا ذاتی فیصلہ تھا اس کا کوئی مطلب نہیں مگر اگر وہ نصابی کتب کو خراب کرنا شروع کر دیں؟ RSS اپنے سکولوں میں پڑھاتی ہے کہ رام مندر کی آزادی کی تحریک میں سولہویں صدی سے آج تک ہزاروں آدمی شہید ہو گئے۔ اگر یہ بات لوگوں کے ذہن میں سرائت کر جائے تو؟ واجپائی لوگوں میں ایک بات کرتے ہیں۔ ایڈوانی لوگوں میں ایک بات کرتے ہیں۔ مگر آر ایس کا دور رس منصوبہ ہے۔ اگر بچے بیس سال تک اسی شعور میں پروان چڑھیں پھر لوگ باہر نکل آئیں گے۔ اسی لئے میرے خیال میں RSS نہ تو بنیاد پرست ہے اور نہ ہی orthodox وہ لوگوں کو Communalism بنانا چاہتے ہیں۔ اسی لئے ایڈوانی کی بیوی یا بیٹی بال کٹوا سکتی ہے، وہ لپسٹک لگا سکتی ہے۔ وہ جو چاہے کر سکتی ہے۔ وہ سیاست میں آ سکتی ہے، وہ منسٹر، چیف منسٹر بن سکتی ہے۔ وہ ڈسکو میں ڈانس کر سکتی ہے۔ وہ ڈسکو اور سیاست میں بھی Communal ہیں۔ جزوی طور پر ہندوستانی مخصوص معاشرہ کی ساخت کی وجہ سے میری نظر میں ان کو بنیاد پرست کہنا درست نہیں ہے۔ وہ Communal ہیں۔ اس لئے انہوں نے اس نقطہ نظر کو (notion) کو Communalise کرنا چاہتے کہ ہندو ہر شعبہ میں بہت عظیم تھے۔ مسلمان ان کے زوال کا سبب بنے۔ اب ہندو راج میں وہ ایک دفعہ پھر عظمت کو پا سکتے ہیں۔

سوال: تو پھر کیا کرنا چاہئے؟ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ کانگرس نصابی کتب کو تبدیل کرنے میں

سنجیدہ ہیں؟

جواب: یہ تو ان کو کرنا پڑے گا۔ یہ ایک پہلو ہے۔ ہم نے چند سال پہلے جو تجویز دی تھی وہ تھی کہ اصل بات سکول کے استاد کی ہے۔ نصابی کتب خواہ کچھ بھی ہوں اگر استاد اس کے الٹ اور پڑھا دے تو؟ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتنے طلبا ٹیکسٹ بکس پڑھتے ہیں۔ وہ تو استاد کو سنتے ہیں۔ سو ہم نے ہمیشہ اس بات پر زور دیا ہے کہ اساتذہ کے لئے Reorientation کورس شروع کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ Communalists کے لئے تاریخ ان کی بنیاد ہے، اقتصادیات نہیں۔ بی جے پی سودیشی کی حامی ہوسکتی ہے۔ یہ گلوبلائزیشن کی حمائت کرسکتی ہے۔ یہ جاگیرداری کی حامی ہوسکتی ہے۔ اپنے ایک پروگرام میں انہوں نے مطالبہ کیا کہ زمین مزارع مزدور کو ملنی چاہئے۔ سیاست میں وہ جمہوریت کی حمائت کرسکتے ہیں۔ وہ ڈکٹیٹر شپ کے حامی ہوسکتے ہیں۔ ان کے لئے بنیادی بات سیاست یا تاریخ نہیں ہے۔ ان کا بنیادی مقصد Communalisation ہے اور Communalisation کی بنیاد پر سیاست کو کرنا ہے۔ اسی لئے، آپ کو یاد ہوگا کہ 1977ء میں بھی انہوں نے درسی کتب کو تبدیل کرنے کی کوشش کی تھی۔ کیونکہ ان کی دلچسپی تاریخ کی درسی کتابوں میں ہے۔ وہ سیاست اور اقتصادیات کی نصابی کتب میں دلچسپی نہیں رکھتے ہیں۔ ان کا ایک ایجنڈہ ہے۔ ایک لحاظ سے انہوں نے ہٹلر سے بہت سے سیکھا ہے۔ ہٹلر کی پارٹی کا نام نیشنل سوشلسٹ پارٹی تھا۔ اور جب تک آپ یہودی دشمنی پر طاقت قبضہ کرسکتے ہیں تو ٹھیک ہے، باقی کام خود بخود ہو جائیں گے۔

سوال: حالیہ ہندوستان میں عام انتخابات میں NDA کی شکست یا دھچکہ کے کیا اسباب ہیں؟ کیمونسٹوں کو اتنی زیادہ مراعات کیوں ملیں؟

جواب: کیمونسٹوں کے بارے میں یہ مبالغہ ہے۔ پہلے وہ 18/19 سیٹیں جیتتے تھے کیونکہ کیرالہ میں ان کی monoply ہے۔ ہمیشہ 8-12 سیٹیں جیتیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ تامل ناڈو میں اتحاد، الائینس کا حصہ تھے۔ وہ ہمیشہ اس سے بھی زیادہ سیٹیں جیت سکتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ہندوستان میں سب سے زیادہ سیکولر قوت ہیں۔ انہوں نے کیمونلزم سے سب سے کم سمجھوتے کئے ہیں۔ اسی لئے جب گجرات میں فسادات ہوئے (مسلمانوں کا قتل عام ہوا) تو اس سے نہ صرف مسلمان بلکہ تمام سیکولر لوگ سہم گئے۔ وہ لوگ متنفر ہوگئے۔ ماضی میں جو لوگ کہتے تھے

کہ کچھ نہیں ہوگا تو انہوں نے دیکھا کہ گجرات میں کیا ہوا ہے۔ جب کچھ ماضی میں ہوا گجرات اس مختلف ہے۔ ماضی میں خواہ مرادآباد کے فسادات ہوں، خواہ میرٹھ، جمشید پور یا بمبے ہو۔ ریاست کا یہ قصور تھا کہ اس نے فسادیوں کے خلاف مناسب اقدام نہیں کیا۔ مگر گجرات میں تو ریاست اس میں شریک تھی اور یہ بات بہت لوگوں نے بڑے پیانے پر دیکھی۔ Communalism کو بڑی سطح پر عمل میں دیکھا۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ Communalism کے خلاف لڑنے کے لئے لیفٹ بہترین طاقت ہے۔

لوگوں نے یہ بھی دیکھا اور کانگرس کو بھی اس بات کا احساس ہوا کہ وہ اب لمبے عرصے تک موقع پرستانہ رویہ اختیار نہیں کرسکتی (یہ ان کے زوال کا سبب بنی)۔ سو اس دفعہ کانگرس نے بھی بہت سیکولر رویہ اختیار کیا۔ میرے نزدیک جو سب سے اہم بات یہ ہے کہ کانگرس اور لیفٹ نے اس بات کا احساس کیا کہ وہ دونوں سیکولر ہیں اور ان کے رویہ میں شائد موقع پرستی بھی ہے مگر ان کو اکٹھے تیرنا اور ڈوبنا ہے۔ مرنا جینا ہے۔ ایک دلچسپ بات بتاؤں۔ ہم اقلیت میں ہیں مگر 1984ء سے یہ بات پھیلائی گئی کہ کانگرس Communal ہوگئی ہے۔

سوال: کیا آپ نہیں سمجھتے کہ بی جے پی واپس آ سکتی ہے اگر سیکولر اور لیفٹ قوتیں Vigilant نہ رہیں تو؟

جواب: بالکل ایسا ہوسکتا ہے اس کی بنیادی وجہ یہ ہے، خاص کر 1952ء سے کہ عوام میں کوئی آگہی کی عوامی تحریک نہیں چلائی گئی۔ جب 80ء اسی کی دہائی میں جنم بھومی تحریک چل رہی تھی اور یہ لوگ ہر ایک گھر سے ایک ایک اینٹ اکھٹی کر رہے تھے مندر بنانے کے لئے میں نے انتباہ کیا تھا، خاص کر جاٹوں کے علاقے سے پہلی دفعہ جاٹوں نے 1991,1996 میں بی جے پی کو ووٹ دیئے۔ مغربی یو۔ پی کے جاٹ ہمیشہ سیکولر تھے۔ تو میں نے کہا تھا کہ جب یہ لوگ گھر گھر جا رہے ہیں تو سیکولر قوتیں ہوٹلوں میں سمینار منعقد کر رہی ہیں۔ قومی آزادی کی تحریک میں وہ دادا بھائی نوروجی Dadabhai Nooroge کا دن مناتے تھے، جلیانوالہ باغ کا دن مناتے تھے، گاندھی کا دن مناتے تھے۔ آزادی کا دن مناتے تھے۔ تو آج ہم Communalism کے خلاف ایک ہفتہ نہیں منا سکتے۔ ایک ہفتہ نہیں تو ایک دن ہی منالیں جہاں سب سیکولر پارٹیاں اکھٹی یا الگ الگ محلہ اور دیہات میں Communalism کے خلاف دن منائیں۔

سوال: کیا آپ نے کوئی مضمون لکھا؟

جواب: بہت میں نے ہندوستان ٹائمز، ٹیلیگراف، ٹائمز آف انڈیا اور ہندو میں بہت سے مضامین لکھے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتنے لوگ ہندوستان ٹائمز پڑھتے ہیں؟ کتنے لوگ ہندو پڑھتے ہیں۔ عوام تک پہنچنے کا کام سیاسی جماعتیں اور ایسے گروپس کر سکتے ہیں۔ میرے خیال میں جو سیکولر قوت بی جے پی کی شکست کی کسی حد تک ذمہ دار بنی وہ غیر سرکاری تنظیمیں (NGOs) تھیں۔ سینکڑوں (NGOs) غیر سرکاری تنظیمیں Communalism کے خلاف کام کر رہی ہیں۔ یہ واحد قوت ہے جو Communalism کے خلاف عوام میں جا رہی ہے۔ کمیونسٹ پارٹی ایسا نہیں کرتی ہے، کانگرس ایسا نہیں کرتی ہے۔ وہ سیکرلر ہیں اور صرف بیانات دیتے ہیں، وہ پارلیمنٹ میں تقاریر کرتے ہیں۔

سوال: آپ اس Phenomenon مسئلہ کو کیسے دیکھتے ہیں۔ پاکستا میں NGOs پر تنقید کی جاتی ہے اور یہ تنقید کسی حد تک درست بھی ہوسکتی ہے۔ یہ سیاسی جماعتوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ کام کریں؟

جواب: اس میں کوئی الجھاؤ یا اختلاف نہیں ہے، جو NGOs غیر سرکاری تنظیمیں کرتی ہیں اور جو سیاسی جماعتیں کرتی ہیں۔ NGOs کم از کم کچھ ایسے کام تو کر رہی ہیں جو کہ سیاسی جماعتیں نہیں کر رہی ہیں۔ اب آپ مجھ سے پوچھ رہے ہیں کہ کیا وہ (بی جے پی) واپس آسکتے ہیں۔ اگر حکومت میں پارٹیاں اچھی حکومت نہیں کریں گیں۔ عوام کے ساتھ رابطہ نہیں رکھیں گی، صرف قراردادیں پاس کریں گی، اخبار میں کالم لکھیں گی تو وہ واپس آسکتے ہیں۔ صرف ایک طریقہ ہے وہ کہ تمام سیکولر قوتیں، تنظیمیں ایک ہفتہ منائیں، ایک دن بنائیں، محلہ، گاؤں، کالجوں میں میٹنگیں کریں۔ عوام کے پاس جائیں۔

ہمارے JNU کے طلبا بہت ریڈیکل، سیکولر تھے۔ وہ اَسّی اور نوے کی دہائی میں Communalism پر سیمینار اور لیکچر کرتے تھے۔ میں نے انہیں کہا کہ دلی سے دو تین میل کے فاصلے پر ایک بستی ہے جہاں سرکاری ملازمین رہتے ہیں وہاں جائیں اور گھنٹے پر یہ اعلان کریں کہ آج گاؤں میں پانچ بجے ایک لیکچر ہوگا۔ ہمارے JNU کے طلبا کے لئے یونیورسٹی میں پوسٹر لگانا اور میٹنگ کرنا آسان ہے۔

سوال: آپ کا ہسٹری ڈیپارٹمنٹ ایک زمانے میں بہت ریڈیکل سمجھا جاتا تھا۔ مگر اب لیفٹ کا اثر وہاں کم ہو رہا ہے۔ اس کی کیا وجوہات ہیں؟

جواب: درست۔ مگر میرے خیال ایک ہسٹری کا شعبہ اب بھی کسی حد تک سیکولر ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ طلبا عوام کے پاس نہیں جاتے ہیں۔ میں عوام میں درمیانہ طبقہ کو بھی شامل کرتا ہوں۔ میں اس بات میں یقین نہیں کرتا کہ درمیانہ طبقہ کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ درمیانہ طبقہ کے معنی ہیں سکول اساتذہ، سرکاری کلرک اور کاروباری لوگ۔ اگر ان کا ذہن گندا ہوگا تو یہ گندگی دوسروں میں بھی پھیلے گی۔

سوال: آپ کے کچھ ناقدین کا کہنا ہے کہ آپ بہت زیادہ گاندھی پرست ہو گئے ہیں اور گاندھی اور گرامچی کا ملاپ کروا رہے ہیں؟ اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

جواب: ایک اور بھی نقطہ نظر ہے۔ میں نے ساٹھ اور ستر کی دہائی میں گاندھی اور نہرو کے خلاف زبردست تنقید کی تھی۔ لیکن جب میں سٹالن پر تنقید شروع کی تو میں نے گرامچی اور اس کے تھیس کو بہت پڑھا۔ تھیوری میں وہ مارکس کو چھوڑ کر سب سے زیادہ قد آور تھا۔ میں نے یہ سمجھا کہ اس کی بہت Contribution ہے اس نے کہا کہ روس اور چین جیسی پسماندہ اور غیر جمہوری ملکوں میں "War of position" ہوگی۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ پہلے ایک فورس بنائیں گے اور دارالخلافہ پر قبضہ کریں گے اور اس کے بعد مضافات میں جائیں گے۔ اس کے برعکس جمہوری ممالک میں آپ "War of position" کے لئے لڑیں گے۔ "War of Position and War on Position" دونوں اصطلاحیں 1914ء کی جنگ سے لئے۔ وار آن پوزیشن کا معنی ہیں خندق کی جنگ۔ اس میں آپ دارالخلافہ نہیں جاتے۔ آپ ایک خندق کھودتے ہیں اور پھر اس خندق میں سے دشمن پر فائرنگ کرتے ہیں۔ جب دشمن کمزور ہو جاتا ہے اور آپ پچاس گز آگے بڑھتے ہیں اور پھر آپ ایک اور خندق کھود لیتے ہیں۔ سو اس نے کہا کہ جمہوری معاشروں میں "War of position or trench war" لڑتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ سکول، کالج، پریس، ٹریڈ یونین، چرچ اور سول سوسائٹی میں اثر و رسوخ بڑھاتے ہیں اور سیاسی طاقت یعنی قلعہ پر قبضہ کرتے ہیں۔ جیسا کہ 1789ء میں ہوا۔ آپ لینن گراڈ پر قبضہ کرتے ہیں اور پھر پھیل جاتے ہیں۔ دوسری صورت میں آپ دھیرے، دھیرے

بڑھتے ہیں اور آخر میں پیرس پر قبضہ کرتے ہیں۔

میں نے گرامچی میں گاندھی کے بارے میں دو پیراگراف پڑھے۔ جس نے میرے چودہ طبق روشن کر دیئے۔ گرامچی نے کہا کہ گاندھی "War of position" لڑ رہا ہے۔ گاندھی کی سٹریٹیجی یہ تھی وہ لوگوں کے دلوں پر قبضہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جس دن ہم چاہیں گے اس دن ہم آزاد ہو جائیں گے۔ آپ کو برطانوی حکومت پر حملہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے وہ 1920ء میں اقلیت میں تھا۔ اس نے 1930ء میں یہ دیکھا کہ اس کے ہر تحریک ناکام ہوئی۔ مگر اس نتیجہ میں مزید لوگ نیشنلسٹ تحریک میں آتے گئے۔ لیکن اگر اس کا مقصد لوگوں کے دلوں پر قبضہ کرنا تھا تو اس حساب سے اس کی ساری تحریکیں کامیاب ہوئیں۔ آپ دیکھیں کہ 1920ء میں 1880ء کے مقابلہ میں زیادہ لوگ آزادی کی تحریک میں شامل تھے یا 1945ء میں 1930ء میں زیادہ لوگ آزادی تحریک میں شامل تھے۔ سو میں نے گاندھی کا مزید مطالعہ کیا تو میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ مارکس اور گرامچی کا جو مقام جو طبقاتی جدوجہد کے حوالے سے ہے۔ گاندھی نیم معاشرے میں سماجی انصاف اور طاقت حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کر رہا تھا۔ پھر میں نے گاندھی کو گرام والا، گاندھی برہمچاری یا گاندھی کو ایک فلسفی پایا۔ میرے نزدیک گاندھی جدوجہد کا آدمی تھا۔ نیلسن مینڈیلا نے یہی حربہ استعمال کیا۔ وہ گراموالا نہیں تھا۔ وہ سرمایہ داری صنعت کے خلاف نہیں تھا۔ لیکن وہ گاندھی تھا کہ سیاسی طاقت کے خلاف کیسے جدوجہد کرے۔ Martin Luther King بھی جدوجہد کے حربوں کے حساب سے گاندھی تھا۔ 1985ء میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ گاندھی سماجی حالات کو سمجھ کر اس کے خلاف جدوجہد کرتا ہے۔ گاندھی اور گرامچی بہت Relevant ہیں۔

مجھ پر گرامچی اور گاندھی کو یکجا کرنے کا صرف الزام نہیں بلکہ مجھ پر مارکس اور گاندھی یکجا کرنے کا الزام ہے جو کہ اس سے بھی بڑا جرم ہے۔

سوال: گاندھی نے تحریک آزادی کی جدوجہد کے لئے مذہب کا استعمال کیا۔ تقریباً تمام حریت پسندوں نے ایسا کیا۔ گاندھی اور پھر جناح جس پر آپ Communal ہونے کا الزام لگاتے ہیں۔ دونوں نے مذہب کو بطور ہتھیار استعمال کیا۔ گاندھی نے تحریک خلافت میں مذہب کو استعمال کیا۔ جناح جو کہ سیکولر تھا اس نے چالیس کی دہائی میں مذہب، اسلام کا استعمال کیا۔ آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟

جواب: میں آپ سے اتفاق نہیں کرتا۔ جناح نے اسلام کو استعمال نہیں کیا۔ گاندھی نے ہندومت برطانیہ کے خلاف جدوجہد کے لئے استعمال کیا۔ انہوں نے کبھی کہا کہ ہندومت کو برطانیہ کے خلاف جدوجہد میں استعمال کیا جائے۔ ان کا خیال تھا کہ ہندو مسلم اتحاد کو بڑھانے کے لئے ایسا کرنا چاہئے۔ اس کے بعد انہوں نے کبھی استعمال نہیں کیا۔ انہوں نے یہ اس لئے کیا کہ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کا خلافت سے قلبی تعلق تھا۔ انہوں نے ہندومت کو کبھی ہتھیار کے طور پر استعمال نہیں کیا۔ اس نے اسے دوسرے مذاہب کے خلاف نفرت پھیلانے کے لئے کبھی استعمال نہیں کیا بلکہ گاندھی نے کہا کہ تمام مذاہب برابر ہیں۔

مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ جناح نے مذہب کو انگریزوں کے خلاف استعمال نہیں کیا بلکہ اس نے اس کو ہندوؤں کے خلاف استعمال کیا اور دو کمیونٹیز کو الگ الگ جدا، جدا کرنے کے لئے۔ میں بعد میں پاکستان اور Post Pakistan کے بارے میں بعد میں کہوں گا۔

میں نے یہ بات کراچی میں بھی کہی تھی۔ میں نیشنلزم کو ایک نیشن بنانے یا ایک قوم تاریخی عمل کے نتیجہ میں وجود میں آئے۔ میرے خیال میں قوم منفی سماجی عناصر کے نتیجہ میں بھی معرض وجود آ سکتی ہے۔ یہ عمل لاطینی امریکہ میں بھی ہوا۔ یہ یورپ میں بھی ہوا۔ مگر جب ایک قوم یا ملک تاریخی عمل کے نتیجہ میں معرض وجود آ جاتا ہے تو وہ خود زندگی حاصل کر لیتا ہے۔ سو میرے جیسے لوگوں کا رویہ یہ ہے کہ ہم پاکستان کی تحریک کو ترقی پسند مانتے ہیں بلکہ اس کو بنیادی طور پر رجعت پسند سمجھتے ہیں، جن نے لوگوں کو مذاہب کے نام پر تقسیم کر دیا۔ اگر آپ گاندھی کے مذہب اور جناح کے اسلام کو دیکھیں تو دوسرے سے مختلف ہیں مگر ساتھ ہی میں یہ یقین کرتا ہوں کہ جس بھی تاریخی وجہ سے پاکستان معرض وجود میں آ گیا اب یہ ایک قوم ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بیلجیم کو ہالینڈ سے الگ نہیں ہونا چاہئے تھا۔ یا کینیڈا اور امریکہ میں بہت ساری چیزیں مشترک ہیں۔ یا بنگلا دیش کیوں وجود میں آ گیا۔ لیکن جب یہ کسی بھی تاریخی عوامل کی وجہ سے معرض وجود میں آ گیا تو اب اس کی اب اپنی تاریخ ہے۔ سو آج پاکستان اتنا ہی صحیح ملک ہے جتنا کہ بھارت میں پاکستان کی تخلیق کو illegitimate سمجھتا ہوں مگر جب یہ ایک دفعہ معرض میں آ گیا تو۔۔۔ اس کی خود مختاری کا احترام ہونا چاہئے۔ بنگلہ دیش پاکستان سے الگ ہو گیا مگر یہ مختلف تاریخی سیاسی عوامل کا نتیجہ ہے۔

ہندوستان میں اگر نہرو اور بعد میں اندرا گاندھی اس آئینی موقف پر قائم رہتے، آئین کہتا

ہے کہ پندرا سالوں کے بعد صرف ہندی قومی زبان ہوگی۔ تو تامل ناڈو ہندوستان سے الگ ہو چکا ہوتا۔ پہلے نہرو اور بعد میں اندرا نے یہ بات تسلیم کی کہ جب تک ایک بھی ریاست انگریزی کو قومی زبان رکھنا چاہے گی یہ رہے گی۔ اس سے تامل ناڈو ہندوستان میں رہا۔ تامل ناڈو کی ہندوستان کے ساتھ کچھ بھی مشترکہ نہیں ہے۔ اس بات نے تامل ناڈو کو ہندوستان میں رکھا ہوا ہے۔ بنگلا دیش کا تو پاکستان کے ساتھ بہت کچھ سانجھی تھا۔ تامل ناڈو کی نہ زبان، نہ ثقافت، کچھ بھی سانجھی نہیں تھا۔ سو میرا اور میرے دوستوں کا خیال ہے کہ ہم پاکستان کو تاریخی عوامل کے نتیجہ میں معرض وجود میں آنے والی قوم اور ملک سمجھتے ہیں۔

اب اگر کل غلط پالیساں اپنائی جائیں۔

میرے خیال میں بی جے پی سے سب سے زیادہ خطرہ اقلیتوں کو نہیں ہے۔ یہ مسلمانوں کے خلاف، سکھوں کے خلاف عیسائیوں کے خلاف۔ مگر بی جے پی کی ایک زبان، ایک مذہب اور ایک ثقافت کی پالیسی ہندوستان کو کئی حصوں میں تقسیم کر دے گی۔

پاکستان نے ایک پالیسی اپنائی اور یہ پچیس سال تک اکٹھا رہا اور پھر غلط پالیسیوں کی وجہ سے ٹوٹ کا نتیجہ تھا۔ جس میں سے ایک بنیادی پالیسی سویٹ یونین کو روسی بنانے کی پالیسی تھی۔

سوال: کیا آپ نہیں سمجھتے کہ جناح کو دیوار کے ساتھ دھکیل دیا گیا تھا۔ مسلم لیگ کو اکیلے ہندوستان کی تقسیم کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کانگرس بھی برابر کی ذمہ دار تھی۔ جناح نے تو کیبنٹ مشن پلان مان لیا تھا۔

جواب: زمان صاحب، بہت سارے نازک اور گہرے سوالات ابھریں گے۔ کیبنٹ مشن کا مطلب پاکستان کا بنیادی طور پر پاکستان کو قبول کرنا تھا۔ یہ پیغام تھا۔ تین زونوں کو قبول کرنے کا مطلب تھا کہ وہ جب چاہیں اپنی آزادی کا اعلان کر دیں۔ میرے خیال میں یہ کہنا کی کیبنٹ مشن تقسیم کو روک دیتا مناسب دلیل نہیں ہے۔ جس بات سے میں اتفاق کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہندو Communalist تقسیم کا ذمہ دار ہے۔ اور یہ کہ نہرو، گاندھی، پٹیل اور آزاد Communal نہیں تھے۔ مگر 1947ء کے بعد انہوں نے ایک سیکولر آئین دیا اور سیکولر معاشرہ قائم کیا۔ اگر وہ اتنے قتل وغارت کے بعد، کتنے لوگ یہاں پر مرے اور کتنے وہاں پر اس لئے ہندوستان میں Communal سوسائٹی قائم کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مگر ہندو کمیونلزم بھی تھا۔ میرے

خیال میں ہندو کیمونلزم ہندوستان کی سب سے بڑی تفریق پیدا کرنے والی قوت ہے۔اور پھر مسلم کیمونلزم بھی تفریق پیدا کرنے والی قوت تھا۔

زمان صاحب جناح کہاں کے سیکولر تھے۔13 اگست (گیارا) والی تقریر چھوڑ دی جائے۔ آپ ان کی 1938/1940ء والی تقریریں پڑھیں۔ میں نے یہ اپنی کتاب میں نقل کی ہیں۔ وہ شخص جو کہتا تھا کہ گاندھی ہندوستان کو ہندو بنانا چاہتا ہے۔انہوں نے پاکستان اور ہندوستان کو Dominate کیا۔

سوال: کیا آپ نہیں سمجھتے کہ جناح سیاست سے کھیل رہے تھے؟

جواب: سیاست میں یہ بات اہم نہیں ہوتی کہ آپ پرائیویٹ طور پر کیا سوچتے ہیں۔ جو اہم ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ پبلک میں کیا سوچتے ہیں اور عمل کرتے ہیں۔ ہٹلر ذاتی طور پر، نجی طور پر یہودیوں کے خلاف شائد نہ ہو اس کی محبوبہ ایک یہودی تھی۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ یہ ایک بہت ہی سنجیدہ مسئلہ ہے۔ ہمارا مسئلہ یہ ہے کہ ان Johnies کے خلاف کیسے لڑیں۔ سادہ جواب یہ ہے کہ میں نہرو، گاندھی، جے پی (جے پرکاش نرائین) کے اقتباسات پیش کرسکتا ہوں۔ پاکستان میں میری سیکولر لوگوں کے ساتھ ہمدردی ہے اور میں ان کی حمائت کرتا ہوں۔ وہ جناح کی ایک تقریر سے اقتباسات پیش کرنا چاہتے ہیں اور دوسرے 1937ء کے بعد کی سینکڑوں تقاریر سے اقتباسات پیش کرسکتے ہیں۔

تاریخ کے بنیادی ماخذ

اقبال نامۂ جہانگیری

مصنف : میرزا محمد عرف معتمد خاں

مترجم : محمد زکریا

اقبال نامہء جہانگیری

سلطنت وفرمانروائی اور خلافت کے لائق وہ بلند اقبال ہے جس کی مرادیں خدا کی رحمت و مدد سے پوری ہوتی رہیں جو اپنی دولت سے عدل وانصاف کو قوت پہنچائے اور اللہ کے عطیہ عقل و برکت کی روشنی سے دنیا کو پرنور کرے۔ جس کی تلوار سے گمراہی اور بیدینی کا زنگ دور ہوا جو اپنے ابرکرم کے چھینٹوں سے بے آب ورنگ دنیا کی افسردگی کوطروات وتازگی سے بدل دے۔ جس کی بدولت دین ودولت کے چشمہ سے ناکام اور عاجز لوگ تر زبان اور سیراب رہیں، اوراس کے فیض عدل سے ملک رشک جنت ہو جائے۔ اس کی سیاست اور بیدار مغزی سے فتنہ وفساد کی جڑ کٹ جائے اور کارخانہ عالم مہذب اور انتظام کائنات باقاعدہ رہے۔

جہانگیر کی تخت نشینی

چونکہ یہ قابلیت اور خوبیاں حضرت شہنشاہ نورالدین محمد جہانگیر کو حاصل تھیں۔ اس لئے حضور محتشم الیہ نے بتاریخ گیارہ جمادی الثانی 1014ء ایک ہزار چودہ ہجری پنجشنبہ کے دن نجومیوں کے مشورہ سے نیک ساعت اور مبارک وقت دیکھ کر قلعہ دارالخلافت اکبر آباد میں تخت سلطنت کو رونق بخشی، نام نامی کا خطبہ پڑھا گیا، دولت واقبال کے سکہ پر اسم مبارک نقش ہوا خطیب کی زبان سے القاب شاہی ادا ہوتے ہیں ڈھیروں زر و گوہر نچھاور کیا گیا، حاجت مندوں نے مدعا دل پایا آرزو والوں کی آرزوئیں پوری ہوئیں۔ اشرفیوں اور روپیوں کے چہرے نئے اور تازنقوش سے چمکنے لگے، فرمانوں پر خطاب ابوالمظفر نورالدین محمد جہانگیر بادشاہ غازی ثبت ہوا۔

ارکان دولت اور امرائے سلطنت جن کو حضوری کا مرتبہ حاصل تھا یا افران سپاہ جو صوبہ جات میں جانفشانی وخیر خواہی سے بادشاہی خدمات انجام دے چکے تھے اپنی اپنی لیاقت کے موافق رتبہ

اور منصب پاکر ممتاز و سرخ رو ہوئے، لوگوں کی پیشانیاں اس گرانقدر عنایت کے شکریہ میں چمک اُٹھیں، زبانوں سے صدائے تہنیت بلند ہوئی، ارشاد ہوا کہ پدر بزرگوار خاقاں گیتی ستاں کو الفاظ ''عرش آشیانی'' سے یاد کریں۔ چنانچہ اس کتاب میں جہاں کہیں الفاظ ''عرش آشیانی'' لکھا ہوگا اس جہاں پناہ ہی مراد ہوں گے۔

یوم تخت نشینی پر سرفرازیاں

جن لوگوں نے جلوس مبارک کے دن بڑے بڑے عہدوں اور منصبوں سے عزت پائی۔ اُن کی تفصیل یہ ہے:

شریف پسر خواجہ عبدالصمد شیریں قلم جس کو حضرت عرش آشیانی نے برہانپور سے نصیحت و ہدایت کے لئے حضرت شہنشاہی کے خدمت میں بھیجا تھا اور اُس نے بجائے اس کے بہکانے اور دھوکا دینے کی کوشش کی، جس زمانہ میں جہاں پناہ (جہانگیر) نے پدر عالی قدر کی خدمت آنا چاہا وہ اپنے ناشائستہ افعال کے وہم سے دہرنیہ کی گھاٹیوں میں پناہ گیر ہوا۔ اس وقت زمانہ کی مخالفت اور اپنی تباہ حالی کے مارے نیم جاں ہو رہا تھا، یہ مژدۂ جاں بخش سنتے ہی گرتا پڑتا آستانہ مبارک پر حاضر ہوا اور ''امیر الامرا'' کے خطاب اور وکالت کے جلیل القدر منصب سے سربلندی پائی مہرا شرف اوزک کو جواہر قیمتی سے آراستہ کر کے خود دست مبارک سے پہنائی...... مرزا جان بیگ کو جو زمانہ شاہزادگی میں دیوان تھا ''وزیر الممالک'' کا خطاب عنایت ہوا اور مرزا غیاث بیگ کے ساتھ خدمت دیوانی میں شریک ہو کر کام کرنے کا حکم دیا گیا۔

مرزا غیاث بیگ پہلے ہفت صدی تھا اعتماد الدولہ کے خطاب اور ہزار و پانصدی منصب سے سرفراز ہوا، شیخ فرید بخاری کو پنج ہزاری ذات و سوار کا منصب عنایت کر کے میر بخشی کے عہدے پر مقرر فرمایا۔

شیخ فرید، سادات موسوی سے ہیں اور بچپن سے حضرت عرش آشیانی (انار اللہ برہانہ) کی خدمت میں رہ کر ترقی و امتیاز کا فخر حاصل کرتے رہے ہیں، اس وقت اگر چہ بخشی کے عہدہ پر تھے لیکن کام وزارت کا کرتے تھے۔ کئی سال تک دفتر تن جس کی نگرانی خدمت دیوانی کے لئے لازمی ہے دیوان کی نالائقی کی وجہ سے اپنے زیر اثر رکھا اور اس کی جاگیر کے محاصل سے ملازموں کی

تنخواہیں ادا کرتے رہے۔

شیخ کا ظاہر و باطن نہایت پاک تھا۔ بزرگی و دولت کو ان سے عزت ملی، وہ اپنی عظمت و تونگری کو لائق عزت نہ سمجھتے تھے۔ مرد بہادر و فیاض تھے اور طبعاً نیک مزاج، ان کا در فیض ہر وقت خلق خدا کے لئے کھلا رہتا تھا جو ان کے پاس پہنچ جاتا ناکام نہ پھرتا۔ ان سے آغاز سلطنت ہی میں ایسی خدمات ظاہر ہوئیں جو بنائے حکومت کی مضبوطی کا باعث ہو گئیں جیسا کہ عنقریب حسب موقع بیان ہوگا۔

راجہ مان سنگھ بیشمار مہربانیوں سے خصوصیت بخشی گئی چارقب، شمشیر مرصع اور اسپ خاصہ کے ساتھ خلعت فاخرہ مرحمت کیا گیا اور "بنگالہ" کی صوبہ داری پر روانگی کا پروانہ ملا۔

خان اعظم مرزا عزیز کوکلتاش کو نوازش و عنایات شاہانہ سے سرفراز فرما کر حضور میں رہنے کی عزت عطا ہوئی۔ زمانہ بیگ پسر غفور بیگ کابلی کو "مہابت خاں" کا خطاب ملا شیخ قطب الدین فتحپوری دختر زادہ شیخ سلیم فتحپوری کو کوکلتاش اعلیٰ حضرت کو "قطب الدین جان" کا خطاب ملا۔ اور شیخ حسین پسر شیخ مینا "مقرب خاں" کے نام سے مخاطب ہوا۔

آصف خاں کی آمد

مرزا جعفر مخاطب بہ آصف خاں صوبہ بہار سے آ کر آستاں بوس ہوا۔ یہ شخص مرزا بدیع الزماں بن آقا ملا کا بیٹا مشہور ہے، ابتدائے شباب میں عراق سے ہندوستان آیا اور اپنے چچا مرزا غیاث الدین علی آصف خاں کے ذریعہ سے رسائی پیدا کی، حضرت عرش آشیانی نے "بیستی داخلی" منصب عنایت فرمایا اس پر راضی نہ ہوا، اور درگاہ اقدس کی آمد و رفت اور ملازمت ترک کر دی، یہ شعر ہر چند کہ اس کا کہا ہوا نہیں ہے لیکن اس مقام کے مناسب ہے اس لئے درج کیا جاتا ہے۔

من و داخلی انگہی بیستی
کہ مادر بیनادم ایں نیستی

مختصر یہ کہ اس کا استعفا دنیا خاطر اقدس کو گراں گزرا، اسی تباہ حالی میں اس کو بنگالہ جانے کا حکم ہوا۔ جب یہ دار الخلافت اکبر آباد پہنچا تو تو مولانا قاسم کاہی سے بھی ملا، مولانا نے پوچھا۔ "تو اے جوان کون ہے کہاں سے آتا ہے اور کہاں جائے گا۔" مرزا نے تفصیل سے حال بیان کیا اور کہا

"بادشاہ کے حکم کی بنا پر بنگالہ جا رہا ہوں" اتفاقاً ان دنوں بنگالہ کی آب وہوا بے حد مسموم تھی جس کو سزا دینا ہوتی اس کو بنگالہ بھیج دیتے تھے (میرے ساتھ بھی یہی کیا گیا) چنانچہ ظن غالب یہی ہے کہ اب زندہ نہ لوٹوں گا۔

ملا قاسم نے کہا:

"تو اچھا جوان ہے مجھے تیرے بنگالہ جانے سے افسوس ہوتا ہے" اس نے کہا میرا کوئی اختیار نہیں، خدا پر توکل کر کے جاتا ہوں جو قسمت میں ہے ہو رہے گا۔

ملا نے کہا:

ہرگز خدا پر بھروسا نہ کر یہ وہی خدا ہے جس نے دشت کربلا میں پیغمبر کے جگر گوشوں کو شہید کر دیا۔

اس طرح کی چند مزاح آمیز باتیں کر کے جعفر بیگ بنگالہ پہنچ تو خان جہاں حاکم بنگالہ بیمار تھا، چند روز کے بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بجائے مظفر خاں مقرر ہوا، معصوم کابلی کی شورش اور قاقشالوں کی بغاوت بھی اُسی زمانہ میں رونما ہوئی۔ اس میں مظفر خاں بھی شہید ہو گیا۔ اس بغاوت میں مرزا جعفر بیگ خواجہ شمس الدین محمد خانی اور اکثر وابستگان پایہ تخت مخالفوں کے مددگار ہو گئے۔ پھر یہ لوگ یہاں نادم وشرمندہ ہو کر فتح پور میں آستانہ دولت پر حاضر ہو کر دوبارہ خیر خواہی واخلاص کی دولت سے بہرہ مند ہوئے۔

مرزا جعفر کو چونکہ ذلت وناکامی کا داغ دے کر دربار سے دور کر دیا گیا تھا باوجود اس کے وہ توفیق ونیک بختی کی مدد سے حاضر دربار ہوا اس لئے یہ بات بادشاہ کو پسند آئی۔ اور تھوڑے ہی دنوں میں، خطاب "آصف خاں" اور منصب میر بخشی عطا کر کے رفتہ رفتہ وزارت کے عہدہ جلیلہ پر سرفراز کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ آصف خاں نے خدمت دیوانی نہایت عمدگی سے انجام دی اصل میں آصف خاں پاک نفس جوان تھا اور اس کا ظاہر وباطن ایک تھا۔ فہم بالغ اور فطرت بلند اس کو قدرت سے دیعت تھی، یہ قول اسی کا ہے کہ "میں جو کچھ فوراً نہیں سمجھ سکتا اس کو مہمل وبے معنی جانتا ہوں" شعر اچھے کہتا تھا۔ نثر بھی خوب لکھتا تھا، علم تاریخ سے واقف تھا، اس نے ایک مثنوی خسرو شیریں کی بحر میں کہی تھی جس میں اچھے اچھے اشعار ہیں، اس کے چند شعر لکھے جاتے ہیں۔ [1]

ز نوشیں جام شب درچشم ساقی
اثرازمے چومے درشیشہ باقی
سلاح جنگ درد ستش چناں چست
کہ گوئی ہمچو شیرا زنچبہ اش رست
ز شوق انچہ آنجادید فرہاد
مرا ایں جاقلم ازدست افتاد
دو کس را در بیابان خطرناک
نفسہا اوفتاد اندر شمارہ
مسیح بجرد مساح بیاباں
امانت دار گنج آب حیواں
لبالب کوزہ صافی زہر درد
بہ نزدیک لب ہریک چو آورد
سوئے آں یار دیگر کرداشارت
چنیں تا زندگی شاں شد بعاوت
ببالیں گاہ شاں خضر ایستادہ
بحد ہمرہی انصاف و ادہ
بمرگ از زندگی صدبار خوش تر
خجل از کردہ خود با سکندر
نہاد آئینہ دل در برابر
ازو نسخہ گرفت از عکس دلبر

رانا کے استیصال کے لئے شاہزادہ پرویز کی روانگی

چونکہ حضرت عرش آشیانی کے عہد سلطنت میں پوری کوشش کے باوجود رانا کی مہم سر نہ ہوسکی تھی آخر زمانہ حکومت میں شہزادہ ولیعہد کو بہادری بھاری لشکر کے ساتھ رانا کے استیصال کے لئے

روانہ کیا گیا لیکن وہ اس طرف متوجہ نہ ہوئے اور بلا اجازت بادشاہ آلہ آباد روانہ ہو گئے اور اس طرح رانا کی سرکوبی نہ ہو سکی۔ جب تخت خلافت پر اعلیٰ حضرت رونق افروز ہوئے تو یہ امر دشوار تمام امور پر مقدم رکھا گیا۔ اور شاہزادہ پرویز کو ایک عظیم الشان توپ خانہ اور گرانقدر لشکر کے ساتھ اس مہم پر روانگی کا حکم ملا۔ آصف خاں کو اس موقع کے لئے اتالیقی کی عزت عطا ہوئی لیکن دیوان تقدیر میں اس عقدہ کا حل صاحبقراں شاہجہاں بادشاہ غازی کے نام پر لکھا ہوا تھا، اس مرتبہ بھی کچھ نہ چلی سلطان پرویز دارالسلطنت لاہور میں ناکام و نامراد والد بزرگوار کی خدمت میں حاضر ہوا۔ انشااللہ یہ بیان بھی اپنی جگہ تفصیل سے لکھا جائے گا۔ اس اثنا میں محمد قلیچ خاں صوبہ گجرات کی حکومت پر دلاور خاں افغان لاہور کی حکومت پر اور وزیر خاں بدایونی بنگالہ کی ولایت پر مقرر ہوئے اور اس صوبہ کی تنقیح جمع کی خدمت بھی وزیر خان ہی کے سپرد ہوئی۔

---

1. یہ چند شعر اور اس کے واردات طبع کا نتیجہ ہیں۔

شہر گنجائش غمہائے دل ماچوں داشت
آفریدند برائے دلِ ما صحرا را

رسید و مضطربم کرد و آنقدر نہ نشست
کہ آشنائے دلِ خود کنم تسلّی را

جعفر رہ کوے یار دانست
مشکل کہ دگرز پانشیند

سال اول جلوس جہانگیری

خسرو کا اکبر آباد سے پنجاب بھاگنا اور اعلیٰ حضرت کا تعاقب

ماہ ذی قعدہ کی گیارہویں تاریخ کو نوروز کے وقت جلوس مبارک کا پہلا سال برکت و سعادت کو اپنے دامن میں لئے رونما ہوا، مردہ دلوں کی افسردگی دور ہوئی بازار نشاط گرم ہوا۔

درخت غنچہ بر آورد و بلبلاں مستند
جہاں جواں شد و یاراں بعیش نشستند
بساط سبزہ لگد کوب شد بپائے نشاط
زبسکہ عارف و عامی برقص بر جستند

حضرت عرش آشیانی کے دستور کے مطابق دولتخانہ کو گراں بہا پردوں اور انواع و اقسام کی آرائشوں سے زینت دے کر جشن شاہانہ ترتیب دیا گیا۔ آفتاب کے برج حمل میں آنے تک روزانہ سرداروں اور امیروں میں باری باری سے ہر ایک کے گھر بزم نشاط آراستہ ہوتی تھی اور نثار و پیش کش کی رسمیں ادا کی جاتی تھیں۔

شہزادہ خسرو کی باپ سے سرتابی

اس سال کے واقعات میں شہزادہ خسرو کا اپنے باپ کی خدمت کی سعادت سے محروم ہو کر فرار ہونا خصوصیت سے اہم ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب خسرو کا دماغ کم فہم بادشاہی کے خبط اور خوشامدیوں کی چاپلوسی اور سازشوں سے پریشان ہوا تو وہ باپ کی خدمت میں حاضر ہونے سے منہ چھپانے لگا اور بے چین رہنے لگا بادشاہ شفقت و مہربانی ظاہر کر کے جتنی اس کی دلجوئی

کرتے تھے اتنی ہی اس کی تشویش بڑھتی جاتی تھی، آخر اسی وحشت واضطراب کے عالم میں بتاریخ بیس ذی الحج شب یکشنبہ ایک ساعت گزرنے کے بعد اپنے چند محرم راز معتمد آدمیوں کے ساتھ قلعہ اکبرآباد سے نکلا۔ اس کے روانہ ہونے کے تھوڑی دیر بعد امیر الامرا کو اطلاع ہوئی اور وہ دوڑے ہوئے حضرت کی خدمت میں آئے اور یہ وحشتناک خبر سنائی پہلے اعلیٰ حضرت کی رائے ہوئی کہ شہزادہ جواں بخت سلطان خرم کو اس گمراہ کے تعاقب میں بھیجیں، مگر امیر الامرا نے التماس کی کہ مصلحت یہ ہے کہ بندہ کو اس خدمت کی اجازت دی جائے حکم ہوا کہ بہتر ہے مگر ہنوز اس حکم کی تعمیل نہ ہوئی تھی کہ خدا کی طرف سے حضرت اقدس کے دل میں آئی کہ شہزادہ خرم کو اپنا نائب مقرر کر کے اعتمادالدولہ کو ان کے پاس چھوڑ دیں اور خود بنفس نفیس خسرو کا تعاقب کریں۔

اس مناسب تجویز کے ساتھ شیخ فرید میر بخشی کو مع اکثر منصب داروں اور امرائے دولت کو جو ہر وقت بادشاہ کے حضور میں حاضر رہتے تھے فوری روانگی کا حکم دیا۔ آخر شب کو خود بھی روانہ ہو گئے۔ راستہ میں شہر کی آبادی میں مرزا حسن پسر مرزا شاہ رخ کو جو بغاوت میں خسرو کا رفیق تھا اور یہاں حیران و سرگشتہ پھر رہا تھا گرفتار کر لیا اور اس بات سے مبارک شگون لے کر اس کو باقاعدہ قید میں رکھنے کا حکم دیا۔

حسن بیگ بدخشی اور خسرو

اس کے بعد اہتمام خاں کوتوال کو قراولی اور خبرگیری کا حکم ہوا، اسی اثنا میں حسن بیگ بدخشی جو بادشاہ کے حکم اشرف پر کابل سے آ رہا تھا نواح متھرا میں خسرو سے دوچار ہوا خسرو نے اُسے کچھ ایسے سبز باغ دکھائے کہ وہ بھی گمراہ ہو گیا اور خود کو کلیتہً خسرو کے اختیار میں دے کر اس کی رفاقت کا دم بھرنے اور خسرو کو خان بابا کہہ کر مخاطب کرنے لگا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ حسن بیگ شہنشاہ کی طرف سے مطمئن نہ تھا اور اپنی اس ناگہانی طلبی کو خطرہ اور بے التفاتی کا پیش خیمہ سمجھتا تھا۔ حالانکہ اصل میں بدخشیوں کی سرشت خود شورش و فساد سے مرکب ہے۔

غرض حسن بیگ خسرو کے ساتھ ہو گیا اور اس کے ساتھ تین سو بدخشی جوان اور اس کے شریک بغاوت ہوئے راستے میں مسافروں اور سوداگروں میں سے جس کو پاتا اس کو لوٹ لیتا اور سراؤں میں آگ لگا دیتا۔ خاص کر شاہی اصطبل اور سوداگری کے گھوڑے جہاں نظر آتے ان پر قابض ہو کر

اپنے ساتھیوں میں تقسیم کردیتا۔ اوراس طرح اپنے پیادہ سپاہیوں کوسوار بنا کرآگے بڑھتا۔

دلاورخان کی گھبراہٹ اور لاہور کو روانگی

دلاورخاں جو لاہور جارہا تھا، اُس نے پانی پت میں خسرو کی خبرسن کر اپنے بیٹوں کو جلدی سے دریائے جمن سے پار اُتارا کہ جس طرح ہوسکے بعجلت تمام خسرو سے پہلے قلعہ لاہور میں پہنچے اورقلعہ برج، فصیل وغیرہ استحکام کرے۔ اسی حالت میں لاہور کے دیوان عبدالرحیم سے ملاقات ہوئی جو بادشاہ کی طلبی پر پایہ تخت کو جارہا تھا۔ دلاورخاں نے خسرو کے فرار ہونے اور بغاوت کرنے کا حال بیان کیا مگر اسے توفیق نہ ہوئی کہ اپنے فرزندوں کو دریا سے عبور کراکے دلاورخاں کا ساتھ دے، ناچار دلاورخاں تنہا تیز روی کے ساتھ لاہور روانہ ہوا۔

عبدالرحیم دیوان اور خسرو

عبدالرحیم کے دل میں بدی آچکی تھی وہ دلاورخاں سے پہلے کوشش کر کے خسرو سے جاملا، خسرو نے بڑی خوشی سے اس کا خیر مقدم کیا اور ''ملک الوزرا'' خطاب دے کر اپنا دیوان مقرر کیا۔ اب یہ لوگ جتنی جلدی ہوسکا لاہور روانہ ہوئے۔

شیخ فرید سے بادشاہ کی ناراضگی

شیخ فرید ان کے تعاقب میں لگے ہوئے تھے مگر امیر الامرا اور مہابت خاں شیخ کے ساتھ خصومت کی وجہ سے اس کے خلاف شکایتیں کرتے تھے کہ شیخ فرید جان بوجھ کر خسرو کو آگے رہنے دیتا ہے اوراس کے گرفتار کرنے کا ارادہ نہیں دیکھتا۔ ورنہ جب چاہئے اس کو پکڑ کے کام تمام کرسکتا ہے، بادشاہ پر ان شکایتوں کا اتنا اثر ہوا کہ مہابت خاں کو شیخ کے پاس بھیج کر اس بارہ میں سخت تہدیدی حکم بھیجا۔ مگر شیخ ایسی چالوں کو سمجھتے تھے لہٰذا وہ ذرا بھی اپنی جگہ سے نہ ہلے اور اخلاص وخیر خواہی کے جوش میں اپنی مصلحت کے مطابق عمل کرتے اور ساتھ ہی بادشاہ کے معقول جواب بھجواتے رہے۔

دلاورخاں کا لاہور پہنچنا

ادھر دلاورخاں لاہور پہنچ کر مرزا حسین دیوان اور نورالدین قلی کوتوال کے تعاون سے قلعہ پر

توپیں چڑھا کر برج وفصیل کے استحکام سے مطمئن ہو گیا، خسرو لاہور پہنچا اور یہ دروازہ اپنے لئے بند پایا تو محاصرہ کی تیاری شروع کر دی اور جلد جلد لشکر جمع کرنے اور سامان جنگ مہیا کرنے میں مصروف ہوا، قلعہ کے اندر باہر قتل وغارت کی آگ بھڑکنے لگی، خسرو نے محاصرہ کے چند دنوں میں تقریباً دس بارہ ہزار فوجی فراہم کر لئے۔ مگر جب اطلاع ملی کہ شیخ فرید عساکر منصور کے ساتھ دریائے سلطان پور کے دہانے تک پہنچ گیا ہے اور شہنشاہ بھی ہراول فوج کی مدد پر تعاقب میں چلے آرہے ہیں اتنی جلدی قلعہ کی تسخیر محال معلوم ہوتی ہے۔

میر جمال الدین کے ذریعہ سے فہمائش کی کوشش

تو ناچار محاصرہ سے دستکش ہو کر شاہی لشکر کے مقابلہ پر آمادہ ہوا۔ میر جمال الدین حسین انجو جو خسرو کو سمجھانے کے لئے شہنشاہ کی طرف سے آیا تھا شہر کے باہر ملا۔ ہر چند اس نے نصیحت کی اور راہ راست پر لانا چاہا۔ لیکن تکبر وغرور کی وجہ سے خسرو پر اثر نہ ہوا اور معاملہ جہاں تھا وہیں رہا۔ خسرو نے میر جمال الدین حسین کو رات واپسی کی اجازت دی اور صبح کو جو حقیقت میں اس کے حق میں شام ادبار تھی خود بھی اس کے پیچھے روانہ ہوا اتفاق سے اس رات کو بہت بارش ہوئی تھی، فتنہ پرداز بدمعاشوں کی ایک جماعت جو اس کے پاس جمع ہو گئی تھی اور چونکہ اپنے ساتھ کوئی خیمہ نہ رکھتی تھی آس پاس کے دیہات میں آکر ظلم وزبردستی سے رعایا کی عورتوں اور بیٹیوں کو گھر سے نکالنے اور خود کو ہمیشہ کے لئے مطعون ومردود بنانے لگی۔ اور صبح کو اسی حال میں اپنے پشت وپناہ کے پاس پہنچ گئی دن کو شیخ فرید دریائے بیاہ کے کنارے خسرو کے آنے کی خبر سن کر کشتی وپل کا خیال کئے بغیر خدا پر بھروسہ کئے عبور دریا پر آمادہ ہوئے۔ اسے شہنشاہ کی اقبال مندی کہنا چاہیے کہ تمام فوج کے ساتھ پار ہو گئے۔ اُس پار میر جمال الدین حسین انجو پہلے آچکا تھا۔ اس نے خسرو کی فوج کی تعداد زیادہ بتا کر خائف کرنا چاہا، میر کی یہ بات جس سے ہمراہیوں کے تردد کا اندیشہ تھا۔ شیخ کو ناپسند ہوئی اور سخت جواب دے کر میر کو رخصت کر دیا۔

بادشاہی فوج سے تصادم

اور خود اپنی ایک جمعیت کے ساتھ چالتہ پہن کر مستعد کارزار ہوئے یہاں یہ تیاری ہو رہی تھی

کہ فوج مخالف نمودار ہوئی اور فریقین میں بڑے زور و شور سے جنگ ہونے لگی، سادات بارہہ نے جو لشکر شاہی کے ہراول تھے خوب داد جرات و مردانگی دی بہت سے مخالفوں کو تلوار کے گھاٹ اُتارا اور خود بھی زخم کاری کھائے۔ منجملہ اُن کے سید جلال الدین وغیرہ ساٹھ نفر سادات جانستان زخموں سے دین و دنیا میں سرخرو ہوئے۔ اس وقت سید کمال بخاری نے جو ہراول اور سردار فوج کے درمیان تھے اپنے بھائیوں کے ساتھ فوج ہراول کی کمک کو پہنچ کر حق نمک ادا کیا۔ فوج میمنہ کے بہادروں نے بھی گھوڑے بڑھا کر اقبال بادشاہی کی مدد سے بہت سے مخالفوں کو صاف کر دیا، اکثر باغی مقابلہ کی تاب نہ لا کر فرار ہو گئے اور تقریباً چار سو سوار قبائل بدخشاں کے تیغ انتقام کی نذر ہو کر گھوڑوں کے سموں سے پامال ہوئے۔

خسرو کی ناکامی اور فرار

خسرو حسن بیگ کے ساتھ فرار ہو کر ناکام و بدنام ہوا، شیخ فرید کے حسن انتظام سے میدان جنگ میں فاتحانہ خوشی کے نعرے بلند ہوئے، خسرو کا صندوقچہ جواہر جو ہر وقت اس کے ساتھ رہتا تھا اس کے سکھپال سواری کے ساتھ بہادران لشکر کے تصرف میں آیا، شیخ فرید نے اس کو شہنشاہ کی خدمت میں بھیج دیا قریب شام خلافت پناہ کو مژدہ فتح سنایا گیا۔ خلافت پناہ یہ سن کر بعجلت تمام میدان جنگ کی طرف روانہ ہوئے اور چونکہ یہ معلوم نہ تھا کہ خسرو کس طرف اور کہاں ہے اس لئے راجہ باسو کو جو کوہستان شمالی کے معتبر زمینداروں میں سے تھا روانہ کیا کہ جہاں اس سرگشتہ و گمراہ کی خبر پائے فوراً گرفتار کر لے۔

ادھر شیخ میدان جنگ سے ایک میدان راہ قبل ٹھہر گئے تھے، رات کی دو تین ساعتیں گزرنے پر شاہی فوج کا دستہ لشکر میں پہنچا، شیخ نے خیمہ سے نکل کر شہنشاہ کے گھوڑے کے سموں سے آنکھیں ملیں شہنشاہ بھی گھوڑے سے اُتر کر شیخ سے بغلگیر ہوئے اور ایسی عنایت و توجہ سے پیش آئے کہ شیخ کو اس کا گمان بھی نہ تھا۔ رات شیخ کے خیمہ میں گزار کر دن کو دارالسلطنت لاہور کی طرف روانہ ہوئے چونکہ حرماں نصیب خسرو رزم گاہ سے نکل کر بحال تباہ سرگشتہ و آوارہ پھر رہا تھا اس لئے اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرنے لگا کہ اب کیا کرنا چاہیے۔

شکست کے بعد خسرو کی تدبیریں

چند افغانوں نے جو بغاوت و سرکشی میں اس کے رفیق تھے رائے دی کہ دو آبہ اور پرگنات کو جو اس سمیت واقع ہیں تاخت و تاراج کر کے اکبر آبادی چلنا چاہئے اگر یہ چال کچھ چل جائے تو اچھا ہے ورنہ ولایت شرقیہ کی حدود میں نکل جانا چاہئے۔ ممکن ہے کہ راجہ مان سنگھ سے بھی کچھ امداد ملے ایسی دور دراز کی سیر و سیاحت میں حضرت میں اتنی تاب کہاں ہے کہ یہ تمام رنج و محنت برداشت کر کے تمہاری طرف سے غافل نہ ہوں، حسن بیگ نے کہا یہ مشورہ غلط ہے تمہیں کابل جانا چاہئے کیونکہ وہاں گھوڑوں اور آدمیوں کی کمی نہیں ہے اور بالفعل میرا خزانہ قلعہ رہتاس میں موجود ہے۔ حدود رہتاس میں پہنچتے ہی دس بارہ ہزار کار آزمودہ سوار فراہم کرنا میرا کام ہوگا۔ اگر بادشاہ تعاقب کریں تو ہم جنگ پر آمادہ ہیں اور اگرچہ حدود تمہیں کو بخش دیں تو کچھ دن زمانہ کی روش پر بسر کر کے فرصت و قدرت کے طالب رہیں گے تاکہ جو کچھ مقدر میں ہو ظاہر ہو جائے فردوس مکان بابر بادشاہ اور جنت آشیاں ہمایوں بادشاہ نے اسی کابل کی مدد سے ہندوستان فتح کیا تھا۔ جس کے زیر نگیں کابل ہو جتنے نوکر چاہے مہیا کر سکتا ہے، اور باوجود اسکے ان کے پاس خزانہ نہ تھا۔ میرے پاس رہتاس میں چار لاکھ روپیہ محفوظ ہے اوہ نذر کرتا ہوں۔ خسرو چونکہ عنان اختیار اس برگشتہ بخت کے قبضہ اقتدار میں دے چکا تھا اس کے مشورہ کو صحیح اور قابل عمل سمجھا یہ دیکھ کر افغان علیحدگی اختیار کر کے جانب ہندوستان روانہ ہوئے اور خسرو نے حسن بیگ کے ساتھ دریائے چناب سے گزر کر رہتاس پہنچنا چاہا مگر چونکہ اطراف ممالک میں فرمان پہنچ گئے تھے کہ جاگیرداروں اور کروڑیوں کے گماشتے وغیرہ اپنے حدود سے خبر دار رہیں اور جہاں کہیں اس کا پتہ چلے گرفتاری کی کوشش کریں اس لئے لامحالہ احتیاط و تاکید کا بہت لحاظ رکھا جاتا تھا۔

خسرو کی گرفتاری

چنانچہ جب یہ بغاوت پیشہ شاہپور کے راستہ پر پہنچے اور وہاں سے دریا عبور کرنا چاہا تو کوشش کے باوجود کشتی نہ ملی۔ مجبوراً سودھرہ کے راستہ سے چلے۔ رات ہو چکی تھی، اس کے آدمی بڑی تلاش و تردد کے بعد بغیر ملاح کے ایک کشتی لائے، اور ایک کشتی لکڑی اور گھاس سے بھری ہوئی ملی۔ لکڑی

والی کشتی کے ملاحوں کو بدشواری تمام کچھ نرمی کچھ درشتی سے راضی کر کے اس پر سوار اور پانی سے گزرنا چاہا۔ ملاح ان کی بے چینی سے معاملہ کی حقیقت سمجھ گئے اور کشتی پانی میں ایسی جگہ لے گئے جہاں ریت بہت تھی اور خود پانی میں کود کر تیرے ہوئے نکل گئے اور یہ خبر اہل سودھرہ کو پہنچائی اتفاق سے پرگنہ سودھرہ کا چودھری اس شور غل سے آگاہ ہو کر دریا کے کنارہ آ گیا اور ملاحوں کو گزرنے اور لے جانے سے منع کرنے لگا اس کے غل سے اس طرف کے لوگ اکھٹے ہو گئے اور انہوں نے نے میر ابوالقاسم نمکین کو جو پرگنہ گجرات میں تھا اطلاع دے دی اور وہ خواجہ خضری اور دوسرے منصب داروں کے ساتھ از راہ ملائمت و چاپلوسی ان کو اپنے مکان میں گجرات لے گیا۔ چونکہ خسرو اور حسن بیگ کے ساتھ پانچ چھ آدمی سے زیادہ نہ تھے۔ مجبور ہو کر حکم قضا پر راضی ہوئے دوشنبہ کے دن اسی عالم میں صبح ہوئی اور دنیا باغیوں کی نظر میں تیرہ و تاریک ہو گئی۔ میر ابوالقاسم نمکین ہلال خاں خواجہ سرا اور ان حدود کے دوسرے منصب دار فراہم ہو کر خسرو کو حسن بیگ کے ساتھ کشتی سے لائے اور گجرات میں اسلحہ ان سے چھین کر نظر بند کر دیا۔

دوشنبہ کے دن سلخ ماہ محرم 1015ھ کو اس کی گرفتاری کی خبر مرزا کامران کی باغ میں شہنشاہ کے گوش گزار ہوئی حکم ہوا کہ امیر الامرا فوراً روانہ ہو کر خسرو حسن بیگ اور عبدالرحیم مردود کو درگارہ والا میں حاضر کریں۔ بروز پنجشنبہ بتاریخ 3 صفر خسرو کو ہاتھ پاؤں میں زنجیریں ڈال کر تورہ چنگیز خانی میں بائیں جانب سے پیش گاہ جلال میں لایا گیا۔ حسن بیگ دائیں طرف عبدالرحیم بائیں طرف اور دونوں کے درمیان خسرو کھڑا ہوا لرز رہا تھا اور آنکھوں سے آنسو جاری تھے حسن بیگ موہوم کے گمان میں بیہودہ گوئی کرنے لگا مگر جب اس کی عرض حضور میں پہنچی۔ حکم ہوا کہ خسرو کو مقید اور پابہ زنجیر رکھیں۔

باغیوں کو سزا

حسن بیگ کو پوست گاو اور عبدالرحیم کو پوست خر میں سی کر دراز گوش پر اوندھا بٹھائیں اور تمام شہر میں گشت کرائیں۔ چونکہ پوست گاؤ پوست خر سے جلد خشک ہو گیا اس لئے حسن بیگ چار پہر سے زیادہ زندہ نہ رہا۔ اور عبدالرحیم جس کو پوست خر میں سیا گیا تھا نہایت بے شرمی کے ساتھ منہ پر کتے کی کھال ڈالے ہر کوچہ بازار میں ککڑی وغیرہ کی قسم کی جو تر چیزیں ہاتھ آئیں کھاتا ہوا گشت کرتا

رہا۔ایک رات اور ایک دن زندہ رہا دوسرے روز حکم ہوا کہ اس کو کھال سے نکالیں، ایک دن ایک رات میں کھال میں کیڑے پڑ گئے تھے، بہر حال اس حال کو پہنچنے کے بعد اس کی جان نکلی۔

شیخ فرید کی سرفرازی

پرگنہ بھسرون جو شیخ نے فتح کیا تھا اس میں شیخ کی خواہش کے مطابق ایک پرگنہ آباد کر کے اس کا نام فتح آباد رکھا گیا اور شیخ کو عنایت کر دیا گیا، شیخ نے مرتضیٰ خاں کے خطاب سے سربلندی پائی۔سیاست و عبرت کے لئے حکم ہوا کہ باغ کامران سے قلعہ کے دروازہ تک دور دریہ سولیاں نصب کر کے بدبخت مفسدوں کو جو خسرو کے رفیق بغاوت تھے طرح طرح کی تکلیفیں پہنچا کر ہلاک کر دیا جائے۔

شہزادہ پرویز کے نام حکم

قبل ازیں ذکر کیا گیا ہے کہ شاہزادہ پرویز بہادروں کی ایک فوج کے ساتھ ملک رانا کی تسخیر پر متعین ہوا تھا، جب خسرو کا فتنہ پیدا ہوا تو ارشاد ہوا کہ اپنے جاں نثاروں کی ایک جماعت اس مہم پر روانہ کر کے خود شاہزادہ پرویز آصف خاں کے ساتھ دارالخلافت اکبرآباد کی جانب رخ کرے۔ اس وقت جبکہ اقبال شاہانہ کی بدولت بغیر کسی نقصان کے فتنہ خسرو کی آگ بجھ چکی تھی حکم ہوا کہ اپنی مہم کو سر کر کے دربار شاہی کا قصد کرے۔روز چارشنبہ نویں صفر کو برکت و سعادت کے ساتھ شہر میں داخل ہوئے اور خسرو کو ہاتھی پر بٹھا کر سولیوں کے درمیان سے لے گئے تاکہ اپنے ہمراہیوں کو اس عذاب میں دیکھ کر اپنی بداعمالی سے عبرت حاصل کرے۔

حاکم ہرات کی قندھار پر چڑھائی

اس اثنا میں سمع مبارک میں خبر پہنچی کہ حسین خاں شاملو حاکم ہرات نے عرش آشیانی کے وفات پانے اور خسرو کی شورش کی خبر سن کر حاکم فرات و ملک سیستان کے ہمراہ خراسانی لشکر کے ساتھ قندھار پر چڑھائی کر دی ہے اور قلعے کا محاصرہ کر لیا ہے اور شاہ بیگ خاں باقبال شاہی برج و فصیل کے استحکام اور مصالح قلعہ داری کے انتظام میں مشغول ہو کر مردانہ ثابت قدمی کے ساتھ قلعہ پر ایسی جگہ بیٹھتا ہے جہاں غنیم بیرون مجلس سے اس کو دیکھ سکیں، مدت محاصرہ میں اس نے کبھی

کمر نہیں باندھی، سر برہنہ شراب پیتا ہے اور غرور کے مارے بانکی ٹوپی لگاتا ہے گویا غنیم کو سرے سے موجود ہی تصور نہیں کرتا، ہمیشہ عیش و طرب میں مشغول رہتا ہے اور تمام دن افواج کی ترتیب کا حکم دے کر مقابلہ و مقاتلہ کے لئے بھیجتا رہتا ہے۔ غلبہ و تسلط کی علامات ظاہر ہیں۔ حضرت شاہنشاہی کے یہ خبر سننے کے بعد امراو منصب داروں کی ایک جماعت جس میں قرا خان ترکمان اور بختہ بیگ کابلی مخاطب بہ سردار خاں بھی تھے مرزا غازی ولد میرزا جانی ترخاں کی سرداری میں شاہ بیگ خاں کی کمک کے لئے تعینات کی گئی۔

شاہ عباس کا میرانِ سرحد کے نام خط

اتفاقاً شاہ عباس نے میرانِ سرحد کا قندھار پر جانے اور قلعہ کو محصور کر لینے کا حال سنا اور ایک خط ان کے نام حسین بیگ کے ساتھ بھیجا کہ قلعہ سے ہاتھ اُٹھا کر ہر شخص اپنی جگہ واپس جائے اور حکم ہوا کہ حسین بیگ قلعہ سے لشکر اُٹھا کر دربار جہانگیری میں جائے اور ایک مراسلہ اس جرأت و گستاخی کے عذر میں لکھ کر عفو طلب ہو۔ افواج جہانگیری کے قندھار پہنچنے سے پہلے لشکر قزلباش بادشاہ کے حکم سے محاصرہ ترک کر کے واپس ہو گیا اور حسین بیگ دربار میں آ کر زمیں بوس ہوا۔ سردار خاں حکم والا کے مطابق قندھار کا حاکم مقرر ہوا۔ شاہ بیگ خاں دربار والا کی سمت رواں ہوا۔ کچھ مدت کے بعد سردار خاں معزول ہوا اور قندھار کی حکومت میرزا غازی کو عطا ہوئی (اور وہ جہاں پناہ کی عنایت سے ملک ٹھٹھہ پر بھی حاکم رہا اور قندھار پر بھی نہایت عالی ہمتی و عزت کے ساتھ بسر کرتا رہا) اس تاریخ شاہزادۂ پرویز رانا کی مہم سے آ کر اہل کومک کے ساتھ باریاب ہوا، میرزا علی اکبر شاہی کو کشمیر کی حکومت سے سرفرازی ملی۔

شہزادۂ دانیال کے بچے

مقرب خاں بھی جو شاہزادۂ دانیال کے فرزندوں اور ملازموں کے لانے کے لئے گیا ہوا تھا۔ شاہزادہ کے بچوں کو دکن سے لا کر حاضر خدمت ہوا، شاہزادہ مرحوم کے تین لڑکے چار لڑکیاں تھیں بڑا لڑکا طہمورث منجھلا بایسنغر چھوٹا ہوشنگ۔ اس زمانہ میں پیرا پسر دولت خاں لودھی جو عبدالرحیم خانخاناں کا خوش اطوار نوکر تھا اور آخر میں شاہزادۂ دانیال نے اپنے یہاں نوکر رکھ لیا تھا

اور اس کے بیٹے پیرا پر بہت عنایت کرتا تھا اور گفتگو میں فرزند کہہ کر مخاطب کیا کرتا تھا۔ شاہزادۂ مرحوم کے فوت ہونے کے بعد حسب الحکم بارگاہ سلطانی میں حاضر ہو کر منصب سہ ہزاری و خطاب صلابت خانی سے مشرف ہوا (اسی سال مرتضٰی خاں گجرات کا صاحب صوبہ مقرر ہوا) اور راجہ مان سنگھ کے تغیر کی وجہ سے قطب الدین خاں کوکلتاش بنگالہ کے صاحب صوبہ ہوئے خلعت با کمر مرصّع و اسپ قبچاق (ترکی) با زین مرصّع مرحمت ہوا اور منصب بھی پنج ہزاری ذات و سوار مقرر ہوا، مزید بر آں دو لاکھ روپیہ بصیغہ مدد خرچ ان کو اور تین لاکھ روپیہ ان کے معاونین کو خزانہ عامرہ سے ادا کیا گیا۔ اسی تاریخ جہاں پناہ نے اپنے بھائی شاہزادۂ سلطان مراد کی لڑکی شاہزادۂ پرویز سے منسوب کر کے ایک لاکھ تیس ہزار روپیہ کا نقد و جنس بہ تقریب رسم منگنی ارسال کیا اور سامان شادی کے لئے ایک لاکھ روپیہ نقد و جنس شاہزادہ کو دیا گیا۔

خانِ اعظم کی حق ناشناسی و عرش آشیانی کی نسبت ہرزہ سرائی

اس سال کے عجیب واقعات میں خان اعظم میرزا عزیز کوکہ کی مراسلت کا انکشاف ہے۔ جو راجہ علی خاں حاکم ولایت خاندیش کے نام حضرت عرش آشیانی کی غیبت و بدگوئی کے لئے کی گئی جہاں پناہ جتنی مہربانی خان اعظم پر کرتے تھے بہت ممکن ہے کہ حقیقی بیٹوں کے ساتھ بھی اتنی نہ کرتے ہوں۔ لیکن چونکہ اس حق ناشناسی کی طینت کا خمیر خباثت و نفاق سے اُٹھا تھا اس لئے بدی و بداندیشی میں مجبور تھا۔ یہ تو تھے اس کے خصائل اور اُس میں کمال یہ تھا کہ وہ ایک بے مثل و بے نظیر مصاحب تھا، مدعا نویسی، مسلسل گوئی اور تاریخ دانی میں یکتائے زمانہ تھا۔ نستعلیق بہت اچھی لکھتا بہر حال جو خط اس نے راجہ علی خاں کے نام لکھا تھا اس میں بد طینتی و بیہودہ گوئی سے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا تھا، جو کچھ زبان قلم پر آیا اس نے بے لحاظ و مروّت روئے کاغذ بلکہ روے دل سیاہ کر ڈالا۔ چنانچہ حضرت قبلہ کو بدنامی سے متہم کر کے ایسے عیوب سے منسوب کیا جن کی نسبت ان کے کتوں کے ساتھ بھی بدذاتی و سگ نفسی معلوم ہوتی ہے اتفاق یہ خط قلعہ اسیر فتح ہونے کے بعد راجہ علی خاں کے اموال میں برآمد ہوا اور خواجہ ابوالحسن کے ہاتھ پڑا۔ خواجہ نے کئی سال اپنے پاس رکھا آخر ضبط نہ کر سکا۔ اس کے حوصلے بڑھ گئے اور اس نے وہ خط شاہنشاہ کے ملاحظہ میں پیش کر دیا، جہاں پناہ نے سر مجلس خان اعظم کو طلب کر کے وہ خط اس کے ہاتھ میں دیا کہ پڑھے۔ اس بے

اس نشاط انگیز موقع پر شاہزادہ پرویز کی شادی کا جشن منایا گیا اور اس کی مسرت نے خاص و عام کے دلوں کا زنگ دور کر دی۔ جشن شادی سے فارغ ہونے کے بعد خاطر شاہانہ شکار پر مائل ہوئی اور کر جہاک دنندانہ کی طرف جو صوبہء پنجاب کی مقررہ شکار گاہ ہے توجہ کی۔ تین ماہ چھ روز شکار میں مصروف رہ کر لاہور کی طرف واپس ہوئے 581 پانچ سو اکیاسی بزکوہی، قچکار کوہی، نیل گاؤ گورخر اور زندہ ہرن شکار ہوئے۔ بزکوہی جو سب میں بڑی تھی تولی گئی تو ایک من چوبیس سیر نکلی اور قچکار کوہی دو من تین سیر جس کا وزن ستر من خراسانی کے برابر ہے۔ اور نیل گاؤ چودہ من جو خراسان کے حساب سے ایک سو بارہ من ہوئے گورخر نو من سولہ سیر یعنی چھہتر من خراسانی وزن میں نکلے۔ اس درمیان میں صوبہ بہار کے واقعہ نویسوں کی عرضیوں سے معلوم ہوا کہ جہانگیر قلی خاں کی راجہ سنگرام سے جو اس ملک کے منتخب اور عمدہ زمینداروں میں سے ہے لڑائی ہوگئی اور جہانگیر قلی خاں نے نمایاں خدمات انجام دیں اور فتح پائی اور سنگرام بندوق سے ہلاک ہوا۔

دوسرا سال جہانگیر کی کابل کو روانگی

بروز چار شنبہ 22- ذی قعدہ 1015 ھ شرف آفتاب کے وقت جلوس اقدس کا سال دوم خوبی و خرمی کے ساتھ آغاز ہوا جشن نوروز آراستہ ہوا۔ اس جشن عظیم میں شاہزادۂ عالم و عالمیان سلطان خرم کو بست ہزاری منصب عنایت کر کے علم و نقارہ و تومان و طوغ مرحمت فرمایا گیا اور ساتویں ذی الحج کو مبارک ساعت میں کابل کی طرف کوچ ہوا۔ قلیچ خاں نے لاہور کی حکومت پائی۔ کوہ بے دولت میں شکار قمرغہ کا انتظام کیا گیا۔ اس پہاڑ پر سبزہ بالکل نہیں اُگتا بظاہر اسی سبب سے کوہ بے دولت کہتے ہیں۔ اس سال کے اہم واقعات یہ ہیں کہ جب امیر الامراء کو ایک سخت بیماری ہو گئی اور رکاب ظفر انتساب میں نہ آسکا تو اسی تاریخ کو آصف خاں منصب وکالت پر فائز ہوا، خلعت خاصہ و دوات و قلمدان مرصّع عنایت کیا گیا اور اس نے ایک لعل جو چالیس ہزار روپیہ میں خریدا تھا بطور پیشکش نذر گزرانا اور خواجہ ابوالحسن کے لئے التماس کی کہ سررشتہ دفتر و کاغذ کا انتظام اس کے سپرد کیا جائے۔

باغ شہر آرا میں قیام اور باغِ جہاں آرا کی تعمیر کے احکام

روز پنجشنبہ 18- صفر 1015 ھ کو کابل کا باغ شہر آرا قیام گاہ قرار پایا۔ پل مستاں سے جو شہر کے کنارے واقع ہے باغ مذکور تک دائیں بائیں دو رویہ روپیہ نچھاور ہوتا رہا فقیروں اور محتاجوں کی تمنائیں بر آئیں۔ باغ شہر آرا کے پہلو میں ایک اور باغ کی بنا ڈالی گئی اور اس کا نام باغ جہاں آرا رکھا گیا۔ اور ارشاد ہوا کہ جو نہر گزرگاہ سے آتی ہے۔ اس باغ میں ہماری کر دی جائے۔ عین اس زمانہ میں جبکہ لشکر شاہی کابل میں پرتو افگن تھا صوبہ بنگالہ کے مخبروں نے اطلاع دی کہ علی قلی

بیگ ستجلو جس کا خطاب شیر افگن خاں تھا قطب الدین خاں کے قتل کا مرتکب ہوا آخر خود بھی بندگانِ شاہی کے ہاتھ سے جو قطب الدین خاں کے ہمراہ تھے مارا گیا۔

علی قلی بیگ کا تذکرہ

اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ علی قلی شاہ اسمٰعیل پسر شاہ طہماسپ صفوی کا سفرچی تھا شاہ اسماعیل کی وفات کے بعد قندھار کے راستہ سے ہندوستان آیا اور ملتان میں خانخاناں کے ہاں رسائی پیدا کی جو اس وقت ٹھٹھہ جا رہا تھا۔ خانخاناں نے غائبانہ اس کو بندگان شاہی کے زمرہ میں داخل کر دیا۔ ٹھٹھہ کی یورش میں علی قلی سے خدمات شائستہ و کارہائے پسندیدہ کا ظہور ہوا اور جب خانخاناں فتح مند ہو کر واپس ہوا علی قلی کی سفارش کی۔ اس بنا پر وہ منصب لائق پر سرفراز ہوا۔ اسی زمانہ میں میرزا غیاث بیگ کی لڑکی اس سے منسوب کر دی گئی۔ اور جب حضرت عرش آشیانی اکبر آباد سے عازمِ دکن ہوئے اور شاہزادہ ولیعہد کو رانا کے استیصال کی اجازت ملی تو علی قلی بیگ ان کی کمک کے لئے نامزد ہوا، پھر حضرت نے نوازش فرما کر اس کو شیر افگن خاں کے خطاب سے عزت بخشی۔

قطب الدین خاں اور علی قلی بیگ کی معرکہ آرائی

دور جہاں گیری میں جلوس کے بعد اس کو صوبہ بنگال میں جاگیر دے کر بنگالہ بھیج دیا گیا مگر جب معلوم ہوا کہ اس کی طبیعت کا خمیر فتنہ جوئی و شورش طلبی سے مرکب ہے تو قطب الدین خاں کو رخصت کے وقت ایما ہوا کہ اگر خیر خواہی و راست کرداری پر قائم رہے تو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے ورنہ ہمارے پاس بھیج دیا جائے۔ اگر آنے میں پس و پیش کرے تو سزا دی جائے۔ اتفاق سے قطب الدین خاں اس کے طرز معاشرت سے بدگمان ہو گیا اور ہر چند اس کو اپنے پاس بلایا اس نے غیر معقول عذرات سے پہلو تہی کی اور دل میں خیالات فاسدہ کو جگہ دی۔ مجبوراً قطب الدین خاں نے حقیقت حال لکھ کر بھیج دی۔ اس پر شاہی فرمان صادر ہوا کہ اس کو روانہ کر دیں اور اگر اس کے اطوار سے بداندیشی کا اندازہ کریں تو جس طرح رخصت کے وقت حکم ہوا تھا اس ناہنجار کو اس کے افعال کی سزا دی جائے۔

قطب الدین خاں فرمان دیکھتے ہی بے تامل و توقف تنہا بردوان کی سمت روانہ ہوا تا کہ جاتے ہی گرفتار کر لے۔ وہ قطب الدین خاں کی آمد کی اطلاع سن کر دو جلو داروں کے ساتھ تنہا بطور استقبال حاضر ہوا، ملاقات کے وقت آدمیوں کے ہجوم نے گھیر لیا۔ علی قلی چونکہ قطب الدین خاں کے طریق آمد سے بدظن ہو گیا تھا، از راہ مکاری پوچھنے لگا کہ یہ کیا طریق و طرز سلوک ہے، خان نے لوگوں کو دور کر کے تنہا باتیں کرنا شروع کیں مگر شیر افگن (علی قلی) نے خان کے حالات سے ارادۂ غدر معلوم کر لیا تھا اس لئے قبل اس کے کہ کوئی دوسری نوبت آئے پھرتی سے تلوار کھینچ کر قطب الدین خاں کے پیٹ میں بھونک دی جس سے اس کی آنتیں باہر نکل پڑیں۔

ایسی حالت میں قطب الدین خاں نے دونوں ہاتھوں سے پیٹ پکڑ کر آواز بلند کہا کہ حرام خور کو جانے نہ دینا، پیر خاں کشمیری جو شجاع و جوانمرد تھا اور مخلص خادموں میں سے تھا گھوڑا دوڑا کر بڑھا اور شیر افگن کے سر پر تلوار کا وار کیا شیر افگن نے بچ کر پیر خاں کے تلوار لگا کر اس کا کام تمام کر دیا۔

اب قطب الدین خاں کے ملازم ہر طرف سے اُس پر ٹوٹ پڑے اور دیکھتے دیکھتے شیر افگن کو خاک و خون میں لٹا دیا، چونکہ قطب الدین خاں کوکلتاشی کی نسبت رکھتا تھا اور عالی مرتبہ امرا میں شمار ہوتا تھا۔ اس کا مرنا خاطر حق شناس پر گراں ہوا۔ بہر حال اس کی جگہ پر جہانگیر قلی خاں حاکم صوبۂ بہار کا تقرر عمل میں آیا۔ اور بہار کی حاکمی اسلام خاں کو تفویض ہوئی۔

مکڑی نے سانپ کو مار دیا

اسی زمانہ میں ایک عجیب واقعہ یہ ہوا کہ علی مسجد کے حوالی میں ایک گھر کے قریب شہنشاہ کو ایک مکڑی نظر آئی جو کیکڑے کے برابر تھی اور ایک سانپ کا گلا گھونٹ رہی تھی (سانپ کی لمبائی دو ہاتھ سے کم نہ ہوگی) تھوڑی دیر توقف فرما کر تماشا دیکھتے رہے۔ جب سانپ مر گیا تب آگے قدم بڑھایا۔

خواجہ تابوت کا مدفن

ایسا ہی ایک نادر واقعہ اور بھی ہے ملاحظہ میں پرچہ گزرا کہ ضحاک اور بامیان میں جو کابل کی

سرحد ہے ایک پہاڑ واقع ہے اس پہاڑ میں ایک زیارت گاہ بنائی ہے جو خواجہ تابوت نام کے ایک بزرگ کا مدفن ہے جن کی وفات کو سات آٹھ سو سال ہو چکے ہیں۔ مگر ابھی تک نعش ویسی ہی رکھی ہے اعضاء میں ذرا فتور نہیں آیا۔ لوگ آتے ہیں اور زیارت کرتے ہیں، ان کی گردن پر ایک زخم ہے جب رُوئی اُس زخم سے نکال لیتے ہیں خون ٹپکنے لگتا ہے اور جب تک وہی روئی نہیں رکھتے بند نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ بات بڑی تعجب خیز تھی اور دو مرتبہ اس کی اطلاع مل چکی تھی راقم اقبال نامہ کے نام فرمان صادر ہوا کہ خود وہاں جا کر بنظر غور معائنہ کرے اور تحقیق و جستجو کی تاکید فرمائی اور زخم دیکھنے کے لئے ایک جراح بھی ساتھ کر دیا۔ کمترین چھ منزل طے کر کے اس مقام پر پہنچا اور رات موضع بامیان میں بسر کی جس میں سادات سبزوار کی ایک جماعت رہتی ہے، دوسرے دن خواجہ تابوت کی زیارت کو گیا اس پہاڑ کے دامن میں ایک محل تقریباً ڈھائی ہاتھ زمین سے اونچا نظر آیا۔ میں نے ایک شخص کو اس پر چڑھا دیا تاکہ وہ دوسروں کا ہاتھ پکڑ کر اوپر کھینچے اور خود بھی اوپر چڑھ گیا (اندر سے دالان تین ہاتھ طول اور نصف ہاتھ عرض کا محسوس ہوا) اس کے اندر چھت اور صحن کی پیمائش چار مربع ہاتھ تھی، دیواریں پختہ اور نہایت سفید، مکان کے بیچ میں ایک قبر کھدی ہوئی تھی اور اس پر ایک ایک لخت دروازہ رکھا ہوا تھا۔ جب اس دروازہ کا پردہ ہٹایا گیا تو ایک تابوت نظر آیا، تابوت سے تختہ جدا کیا گیا تو میت کو دیکھا کہ اسلامی طریقے پر رو بقبلہ لیٹی ہوئی ہے، بایاں ہاتھ ستر عورت کے لئے دراز ہے نصف ہاتھ کے برابر شرمگاہ پر رُوئی بھی رکھی ہوئی ہے۔ اعضاء جو زمین پر ٹکے ہوئے ہیں ریختہ و بوسیدہ ہو گئے ہیں جو زمین سے علیحدہ ہیں درست ہیں خاک نے ان پر کوئی اثر نہیں کیا ہے، سر کے بال، پلکیں، بھویں سب گر گئیں، ناک اچھی حالت میں ہے، آنکھیں پھیلی ہوئی، ہونٹوں کے درمیان سے دو دانت اوپر کے دو دانت نیچے کے نمایاں ہیں، جو گوشت زمین سے ملا ہوا ہے، تھوڑا مٹی نے کھا لیا ہے اور یہ جو زخم کی شہرت اُڑی تھی سو زخم اور پنبہ و زخم کی کوئی اصلیت نہیں، انگلیاں اور ہاتھ پاؤں کے ناخن درست ہیں، ہڈیوں پر خشک کھال چڑھی ہوئی ہے اور کمر کے درمیان ایک پرکاری خط اس شکل کا کھنچا ہوا ہے کہ بیچ کی انگلی اس کے درمیان ٹھیک بیٹھتی ہے معلوم نہ ہوا کہ اس کا سبب ہے، ایام وفات و شہادت کا بھی علم نہ ہوا، کسی گاؤں سے ایک بوڑھا بلایا گیا جو دانشمند تھا اس سے صرف اتنا پتہ لگا کہ میں نے اپنے باپ دادا سے سنا ہے کہ چنگیز خاں اور جلال الدین منکبرنی کی جنگ میں یہ مرد شہید ہوا۔ العلم عند اللّٰہ۔

اس دوران میں، ارسلان نام ایک ازبک کھمرد کا حاکم زمیں بوسی کی سعادت سے مشرف ہوا اور علاقہ سیوستان اس کی جاگیر میں مرحمت ہوا اتنے میں خبر پہنچی کہ مالوہ میں میرزا شاہ رخ کا انتقال ہو گیا حق تعالیٰ غریق مغفرت کرے۔

میرزا شاہ رخ کے چھ بیٹے تھے حسن وحسین جو توام پیدا ہوئے، بعدازاں میرزا سلطان جس نے حضرت شاہنشاہی کی خدمت پائی، اس کے بعد میرزا بدیع الزماں میرزا شجاع اور میرزا مغل ہر ایک اپنی مناسبت وقابلیت کے اعتبار سے مختلف مناصب پر مفتخر وسربلند ہوئے۔

جہانگیر کی کابل سے لاہور واپسی

روز جمعہ ساتویں جمادی الاول کو کابل سے کوچ کر کے ہندوستان کو روانہ ہوئے اور طے پایا کہ شاہ بیگ خاں کے کابل پہنچنے تک شہر اور اطراف شہر کی خبر گیری فاش بیگ خاں کرے۔

قید میں خسرو کی منصوبہ بندیاں

اسی سلسلہ میں ہواداران خسرو کی بداندیشی اور شامت اعمال میں ان کی گرفتاری وسزا کے سانحات ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء چند روز کے لئے خسرو کو امیر الامرا آصف خاں کے حوالہ کر دیا تھا اور یہ حکم ہوا تھا کہ ایک روز امیر الامرا کے آدمی اور ایک روز آصف خاں کے آدمی پاسبانی کریں، آصف خاں کی باری کے دن نورالدین محمد اس کا چچازاد بھائی اس کے نوکروں کے ساتھ پاسبانی کرتا تھا اور جہاں خسرو رہتا تھا وہاں تنہائی میں اس کے پاس بیٹھتا اور باتیں کیا کرتا، رفتہ رفتہ اس میں یہ طے ہو گیا کہ جب موقع ملے تو خسرو کو فرار کر دیا جائے۔

جب رایات سلطانی کابل روانہ ہوئے امیر الامرا نے بیماری کے سبب سے لاہور میں قیام کیا، آصف خاں کو اعتماد الدولہ وزیر الممالک کی وجہ سے منصب وزارت ووکالت پر عزت دی گئی اور خسرو اعتبار خاں خواجہ سرا کے حوالہ کر دیا گیا۔

اس وقت کسی بات پر بادشاہ حکیم فتح اللہ ولد حکیم ابوالفتح سے ناراض ہوئے نورالدین محمد اور حکیم فتح اللہ کے درمیان بڑی دوستی تھی، دونوں کے دل میں آئی کہ خسرو کو قید سے آزاد کر کے تخت سلطنت پر بٹھا دیں۔ محمد شریف پسر اعتماد الدولہ بھی ان کا ہمنوا ہو گیا۔

اب ان لوگوں نے اعتبار خاں کے غلام کو جو اس کا سلیقہ شعار آدمی تھا اور خلوت میں آمد و رفت رکھتا تھا اپنا ہمراز بنایا اور آپس میں طے کیا کہ جس شخص کو اپنا پیرو اور ہم خیال بنائیں غلام اسے خلوت میں لے جا کر خسرو سے ملا دے اور خسرو اس کے لئے ایک نشان بھیج کر اپنے فدائیوں میں شامل کرے۔

رہائی کی تدبیریں

پانچ چھ ماہ تک یہ ہنگامہ گرم رہا اور باوجود اس کے کہ تقریباً چار سو شخص خسرو کے فدائیوں میں شامل ہو چکے تھے، دولت خواہوں کو اس کی خبر نہ ہوئی۔ ان بداندیشوں نے یہ تصفیہ کیا کہ اثنائے راہ میں بادشاہ پر نرغہ کریں اور خسرو کو قید سے نکال کر علم فساد بلند کریں اتفاقاً ان میں سے ایک کسی بات پر اپنے رفیقوں سے ناراض ہوا اور اس نے یہ ہدایت توفیق خواجہ دیسی دیوان شاہ زادہ خرم کو اس راز سے آگاہ کر دیا، اس نے بے تحاشا شاہزادۂ عالم کی خدمت میں پہنچ کر یہ ماجرا بیان کیا۔ شاہزادۂ عالم فوراً سوار ہو کر پدر عالی وقار کی خدمت میں پہنچے اور جو کچھ سنا تھا بیان کیا۔

اتنے میں آصف خاں بھی خبر پا کر صلابت خاں کے گھر پہنچا اور یہ سرگزشت بیان کی شاہزادہ سے یہ حالات سن کر جہاں پناہ محل سے برآمد ہوئے اور صلابت خاں کو طلب کیا اور شاہزادہ سے سنے ہوئے واقعات بیان کئے۔ صلابت خاں نے کہا کہ تھوڑی دیر پہلے آصف خاں میرے پاس آ کر یہ واقعات کہہ چکا ہے۔

خسرو کے طرفداروں کا انجام

الغرض بادشاہ نے تخت فرمانروائی پر اجلاس کر کے ان خوں گرفتوں کے حاضر کرنے کا حکم دیا۔ ان میں سے ایک میرزا محمد اوزبک تھا دوسرا ابداغ ترکمان جو اسی زمانہ میں عراق سے آ کر شاہزادۂ پرویز کا ملازم ہوا تھا، صلابت خاں نے التماس کی کہ جب تک ان میں سے کسی کو نوید جاں بخشی سے اطمینان نہ ہو جائے ممکن نہیں کہ حقیقی واقعات کا علم ہو سکے حکم ہوا کہ میرزا محمد کو قول دے کر باز پرس کریں اس نے اطمینان قلب کے بعد حقیقت حال تفصیلات کے ساتھ بیان کی، واقعات کے ثبوت کے بعد نور الدین محمد ولد آصف خاں، محمد شریف پسر اعتماد الدولہ، غلام اعتبار

خاں اور بداغ ترکمان کو سولی پر کھینچا گیا۔

پھر صلابت خاں نے دست بستہ گزارش کی کہ اگر جہاں پناہ اتنی سختی سے تفتیش اور باز پرس پر ملتفت ہوں گے تو بڑی دشواری ہوگی بہتر ہے کہ اعتبار خاں کے علام کو نوشتہ نظر میں نہ لائیں۔ بندہ حسب ارشاد سلطانی اس کو آگ بجھائے دیتا ہے تاکہ خدام کا پردۂ ناموس دریدہ نہ ہو۔ جہاں پناہ نے اس کی التماس قبول کر کے حکم دیا کہ صلابت خاں کی تجویز کے مطابق عمل ہو اور اس طرح بہت سے لوگوں کی جان بچی۔

اگر آصف خاں اس روز صلابت خاں کے پاس نہ پہنچتا تو یہ واقعہ نہ ہوتا زیادہ امکان اس کا تھا کہ اس کا سر بھی سولی پر لٹکا ہوتا۔

حکیم فتح اللہ کی نسبت حکم ہوا کہ گدھے پر الٹا بٹھا کر تشہیر کریں اور منزل بہ منزل رسوائی کے ساتھ سیر کرائیں۔

دیانت خاں کی شکایت

ایک نادر واقعہ یہ ہوا کہ قاسم خاں لنگ نے جو دیانت خاں خطاب رکھتا تھا اور حکیم فتح اللہ کے ساتھ نفرت ظاہر کرتا تھا ایک دن اس کو بدخواہی سے منسوب کر کے خدمت بادشاہ میں عرض کی کہ جس زمانہ میں خسرو آوارۂ دشت اِدبار ہوا فتح اللہ نے مجھ سے کہا کہ صلاح دولت اس میں ہے کہ ولایت پنجاب اس کو دے کر اس بحث کو ختم کر دیا جائے۔

فتح اللہ نے اس سے انکار کیا آخر طرفین قسموں پر اُتر آئے اور مباہلہ کیا دس پندرہ روز پورے نہ ہوئے تھے کہ فتح اللہ بدبخت پاداش عمل میں گرفتار ہوا جھوٹی قسم اپنا کام کر گئی۔

جہانگیر جلال آباد میں

جب جلال آباد محل نزول قرار پایا۔ تو وہاں کے حاکم غیرت خاں نے حسب الحکم روزنہ کے جنگل میں شکار قمرغہ کی بنا ڈالی، ایک دن میں تین سو جانور توج کوہی وغیرہ شکار ہوئے۔

یہیں شاہ بیگ خاں قندھار سے آکر زمیں بوس ہوا یہ حضرت عرش آشیانی کا تربیت یافتہ ہے اور اس عہد میں اس سے خدمات شائستہ رونما ہوئی ہیں۔ قوت بازو سے تلواریں چلا کر مناصب

عالی ومراتب بلند پر فائز ہوا ہے۔ مدتوں قندھار پر حکمراں رہا اور جب تک رہا نہایت شان وشوکت سے بسر کی۔ آج کل خان دوراں کا خطاب، کابل کی گورنری اور افغانستان کا انتظام اس کے لئے طغرائے امتیاز ہے۔

کمر خنجر مُرصّع، فیل مست اور اسپ خاصہ مرحمت کر کے مقام حسن ابدال سے رخصت کا حکم ہوا۔

پیر خاں کا پسر دولت خاں لودی جو سہ ہزاری منصب وصلابت خانی خطاب کی عزت رکھتا تھا خان جہاں کے خطاب عالی سے سرفراز ہوا۔

لاہور میں آمد اور میر خلیل اللہ پر شاہانہ عنایات

بارہویں شعبان کو دارالسلطنت لاہور میں تشریف آوری ہوئی۔ یہاں میر خلیل اللہ ولد غیاث الدین محمد میر میراں از اولاد شاہ نعمت اللہ ولی جن کا سلسلہ غایت شہرت سے تعریف و توصیف کا محتاج نہیں اور عراق وخراسان میں بزرگی ومرتبہ میں کوئی ان کا ہمسر نہیں عراق سے آکر حاضر ہوئے، منصب یک ہزاری ذات و دوسو سوار مع جاگیر بطور تنخواہ مقرر ہوا اور فی الوقت بارہ ہزار روپیہ مدد خرچ عنایت ہوا۔

اس دوران میں آصف خاں نے اپنے گھر پر دعوت کی استدعا کی۔ مع اہلِ محل کے اس کے مکان پر تشریف لے گئے، آصف خاں نے دو لاکھ روپے کے جواہر نادر ونفیس لباس وفغفوری و خطائی چینی برتن بطور پیشکش نذر کئے۔ ان میں سے جو اشیاء پسند ہوئیں قبول کیں باقی واپس کر دیں۔

گجرات سے مرتضیٰ خاں کا تحفہ

مرتضیٰ خاں نے گجرات سے لعل بدخشانی کی انگوٹھی جس کا نگین نگین خانہ اور حلقہ ایک پارچہ لعل سے تراشا ہوا تھا اور وزن میں ایک مثقال پندرہ سُرخ۔ حد درجہ خوش رنگ وخوش آب نذر بھیجی جو مقبول ہوئی۔ درحقیقت اب تک ایسا تحفہ دیکھنے میں نہ آیا ایک دوسرا لعل قطبی شش پہلو تراشیدہ وزن میں دو مثقال پندرہ سُرخ نہایت عمدہ ولطیف اس کے ساتھ اور تھا۔ ان میں سے ہر

ایک کی قیمت پچیس ہزار روپیہ تجویز ہوئی۔

اسی عرصہ میں شریف مکہ کا فرستادہ ایک محبت آمیز خط اور پردۂ خانہ کعبہ لے کر پہنچا۔ آٹھ ہزار روپیہ فرستادہ شریف کو عطا فرمایا اور تحویلداران محلات عالی کو حکم ہوا کہ ایک لاکھ روپے کی ہر جنس جو اس ملک کے مناسب ہو شریف کے لئے روانہ کریں۔

لاہور سے شاہی فوجوں کے ساتھ جہانگیر کی دارالخلافہ کو واپسی

روز یکشنبہ نہم ماہ شوال کو سفر آگرہ کا قصد فرمایا۔ قلیچ خاں دارالسلطنت لاہور کی حکومت پر اور میر قوام الدین بدایونی خوانی مقرر ہوئے۔ پنجشنبہ اٹھارہویں ذیقعدہ کو دارالممالک دہلی پہنچے اور سلیم گڑھ کی منزل میں جو سلیم خاں افغان نے اپنے زمانہ حکومت میں دریائے جمن کے کنارے آباد کی تھی چار روز قیام کیا۔

چونکہ دارالخلافہ میں پہنچنے کا وقت قریب تھا دہلی سے کشتی میں بیٹھ کر روانہ ہوئے۔ راجہ مان سنگھ قلعہ رہتاس سے آکر باریاب ہوا اور ایک سو ہاتھی بطور نذر پیش کئے۔

تیسرا سال

روز پنجشنبہ دوم ذی الحجہ 1016ھ کو آفتاب عالم تاب برج حمل میں آیا جلوس جہانگیری کا تیسرا سال شروع ہوا، موضع رنگتہ میں جو دارالخلافہ اکبرآباد سے پانچ کوس پر واقع ہے جشن نوروزی آراستہ ہوا۔

اس جشن میں خانخاناں کو منصب پنج ہزاری ذات و پنج ہزاری سوار اور خواجہ جہاں خوانی کو خدمت بخشی گری دی گئی۔ دوشنبہ کے دن ماہ مذکور کی پانچویں کو نیک گھڑی دیکھ کر قلعہء اکبرآباد میں داخل ہوئے راجا نرسنگھ دیو نے یوز تویغون نذر کیا۔ (تمام جاندار حیوان و انسان میں تویغون خوب ہوتا ہے۔ لیکن حیوانات میں خوشنما ہے اور ان کی قدر بڑھاتا ہے اور انسان ناطق میں بخلاف اس کے بدنما اور مکروہ سمجھا جاتا ہے) تویغون کے باز، جرہ، شکرا، کوے، کنجشک، تیتر، بندر، طاؤس، ہرن اور چکارے بھی دیکھے گئے۔

جلال الدین مسعود کا انتقال

اس سال جلال الدین مسعود پسر میر گیسو کا انتقال ہوا۔ اس کی والدہ اس سے بہت محبت رکھتی تھی۔ مادرانہ تعلق و قلبی دلبستگی کی وجہ سے بیٹے کی موت نہ دیکھ سکی، بیٹے کو عالمِ سکرات میں دیکھ کر افیون اس کے ہاتھ میں دی اور اسی ہاتھ سے اپنے منہ میں رکھ لی، ادھر بیٹے دم نکلا ادھر یہ ایک دو ساعت کے بعد رخصت ہوئی۔

لعل خاں کلاونت کی وفات

اسی دوران لعل خاں کلاونت کی موت ہوئی حضرت عرش آشیانی اس پر بہت عنایت کرتے تھے اس کی ایک لونڈی تھی جو لعل خاں سے دلی محبت رکھتی تھی اور اس کے ہاتھ سے افیون کھایا کرتی

تھی۔ لعل خان کے انتقال کے بعد خود بھی افیون کھا کر جان دے دی۔ ہندوستان میں قدیم سے یہ رسم چلی آتی ہے کہ ہندو عورتیں شوہر کے مرنے کے بعد خود بھی آگ میں جل جاتی ہیں۔ اکثر ایسا بھی ہوا ہے کہ دس دس بیس بیس عورتیں اور لونڈیاں بڑے استقلال کے ساتھ اپنی جانیں آگ کے سپرد کر دیتی ہیں لیکن ماں کی طرف سے بیٹے کے لئے جان دینا سننے میں نہیں آیا۔

صالحہ بانو سے جہانگیر کا نکاح

اس عیش انجام زمانہ میں صالحہ بانو دختر قاسم خاں پسر مقیم خاں کو اپنے نکاح میں لا کر بادشاہ محل خطاب مرحمت فرمایا۔

جہانگیر قلی خاں حاکم بنگالہ کے انتقال کی خبر پہنچی تو اسلام خاں کو اس کے بجائے بنگالہ کا صاحب صوبہ اور شاہزادۂ جہاندار کا اتالیق کر کے صوبہ بہار و پٹنہ کی حکومت افضل خاں پسر شیخ ابوالفضل کو تفویض ہوئی۔

جہانگیر قلی خاں میرزا محمد حکیم کے غلام زادوں سے تھا، پہلے لوگ لالہ بیگ کے نام سے مخاطب کرتے تھے میرزا کی وفات کے بعد حضرت عرش آشیانی کی خدمت میں حاضر ہوا۔ جہاں پناہ نے اپنے فرزند بلند اقبال شاہنشاہ (جہانگیر) کو عطا کر دیا۔ صاحب نظر، قوی ہیکل اور اسلامی جوش و خروش اور حق پرستی میں کافی رسوخ رکھتا تھا۔ ہر وقت عمدہ و پسندیدہ کام اس سے انجام پاتے تھے۔

رانا کے استیصال پر مہابت خاں کا تقرر

اسی زمانہ میں مہابت خاں کو منصب سہ ہزاری ذات و دو ہزار پانچ سو سوار و خلعت، اسپ و فیل و کمر مرصّع عطا کر کے رانائے مردود کے استیصال کے لئے رخصت کیا اور بارہ ہزار سوار موجودہ سرداران کار آزمودہ کمک کے لئے مقرر کیے، پانچ سو نفر احدی، دو ہزار توپچی پیادہ، ستر توپ اور کھنال وغیرہ اور ساٹھ زنجیر فیل و بیس لاکھ روپیہ کا خزانہ ساتھ کیا گیا۔

میر خلیل اللہ کا انتقال

میر خلیل اللہ پسر میر میراں یزدی جس کا کچھ حال گزشتہ اوراق میں لکھا جا چکا ہے اسہال کے

مرض میں مبتلا ہو کر مر گیا۔ اور چوتھی ربیع الآخر کو راقم اقبال نامہ معتمد خاں کے خطاب سے ممتاز ہوا،
اسی تاریخ کو خانخاناں سپہ سالار نے مطابق حکم بادشاہ دکن سے آ کر دربار شاہی میں حاضری دی
اور دو تسبیحیں مروارید کی اور چند قطعہ لعل و زمرد پیشکش لایا جن کی قیمت تین لاکھ روپیہ جانچی گئی۔
سوائے جواہر کے اور بھی بہت سی نفیس چیزیں بادشاہ کے ملاحظہ میں پیش کیں۔

دکن میں راجہ مان سنگھ

راجہ مان سنگھ کو اجازت ملی کہ اپنے وطن جائے اور یورش دکن کا سامان کر کے اس جانب
روانہ ہو۔ چونکہ خانخاناں ولایت دکن کے نیست و نابود کرنے کا عہد کر چکا تھا جس میں حضرت
عرش آشیانی کی وفات سے یہ منصوبہ پایہء تکمیل کو نہیں پہنچ سکا تھا۔ اس لئے راجہ کو نوشتہ دیا کہ دو
سال کی مدت میں اس خدمت کو انجام دے اس شرط کے ساتھ کہ اس صوبہ میں متعینہ لشکر کے علاوہ
بارہ ہزار سوار اور دس لاکھ خزانہ کے ساتھ امداد میں دیئے جائیں گے۔ دیوانان عظام کو حکم ہوا کہ جلد
سامان کر کے روانہ کر دیں۔

جہانگیر کی باپ کے مقبرے پر حاضری

انہیں ایام میں حضرت عرش آشیانی کی زیارت کے لئے جہانگیر اپنے عمل سے بہشت آباد
تک جو تین کوس کے قریب فاصلہ پر ہو گا، پاپیادہ گئے۔ امرائے عظام، ارکان دولت اور تمام
ملازمین، وابستگان دربار بادشاہ کے ہمرکاب تھے زیارت سے فارغ ہو کر مقبرہ کی عمارت کو بغور
ملاحظہ کیا اور بڑی بڑی رقمیں بطور خیرات اہل حاجت میں تقسیم کی گئیں۔ جہاں پناہ کے مقبرے کی
عمارت میں پندرہ لاکھ روپے جس کے پچاس ہزار تومان رائج عراق اور پچھتر لاکھ خانی رائج توران
آج کل[1] کے نرخ کے مطابق ہوتے ہیں۔ خرچ ہوا۔

حکیم علی نقی کا عجیب و غریب حوض

حکیم علی نقی کے حوض کا واقعہ غرائبات میں سے ہے جو انہوں نے اپنے گھر میں تعمیر کیا تھا،
اس میں نئی بات یہ تھی کہ کنج حوض میں ایک گھر پانی کے نیچے بنایا تھا۔ نہایت روشن اور صاف، اس
گھر میں کچھ سامان کی بقچی اور چند کتابیں رکھی ہوئی تھیں ہوا کا ایسا انتظام تھا کہ پانی کا ایک قطرہ

اس گھر میں نہ آ سکتا تھا جو شخص اس کی سیر کرنا چاہتا اس کنج میں غوطہ لگاتا۔ دو تین زینے ملتے، ان کو طے کرنے کے بعد اندر داخل ہو جاتا، وہاں لنگی اتار دی جاتی بجائے اس کے خشک لنگی تیار ملتی اس کو باندھ کر گھر کی سیر کی جاتی۔

اس مکان میں دس بارہ آدمیوں کی جگہ تھی باہم بیٹھ کر تفریح کرتے تھے اعلیٰ حضرت حوض مذکور کی سیر کے لئے حکیم کے یہاں گئے اور پانی میں گھس کر اس گھر کی سیر کی اور حکیم کو دو ہزاری منصب سے سرفراز کیا۔

اس تاریخ کو فتح ولایتِ دکن کے لئے خانخاناں کو اجازت ملی، خلعت با کمر و شمشیر اور اسپ و فیل عنایت ہوا۔

چونکہ برادران مرتضیٰ خاں کے سلوک و طرز معیشت سے گجرات کے لوگ بدظن اور نالاں تھے اس لئے اس کو دربار میں طلب کر کے ولایت گجرات خان اعظم میرزا عزیز کوکہ کی نگرانی میں دی گئی اور حکم ہوا کہ خود وہ تو بادشاہ کی خدمت میں رہے اور اس کا بڑا بیٹا جہانگیر قلی خاں باپ کی نیابت میں اس ملک پر نگرانی اور حکومت کرے۔

---

1 مؤلف اقبال نامہء جہانگیری اپنے زمانے کے نرخ کے مطابق بتا رہا ہے۔ (مترجم)

چوتھا سال

شب پنجشنبہ 14-ذی الحجہ 1017ھ کو نیر اعظم برج حمل میں تحویل ہوا اور اس کے ساتھ ہی تخت نشینی کے چوتھے سال کی ابتدا ہوئی۔

اس سال میرزا برخوردار خلف عبدالرحمٰن دولدی خان عالم کے خطاب سے ممتاز ہوا، حضرت صاحب قراں کے زمانہ سے اب تک اس کے اجداد اس خاندانِ رفیع الشان میں حقوق خدمت ثابت کرتے رہے ہیں۔ اور نسلاً بعد نسل ریاست و امارت ان کے حصہ میں منتقل ہوتی آئی ہے۔ اس کا جد کلاں میر شاہ ملک امرائے صاحبقرانی میں سب سے بڑا امیر تھا، اور جب تک زندہ رہا دولت خواہی و حق شناسی کے سوا کوئی قابل شکایت بات نہ کی چونکہ مورخوں نے اس کا ذکر تفصیل سے کیا ہے اس لئے اب طول دینا غیر ضروری ہے۔

صوبہء دکن کی حکومت شاہزادۂ پرویز کو سونپی گئی

اس سال شاہزادۂ پرویز کو حکومت صوبہ دکن کی اجازت دی گئی اور بیس لاکھ روپیہ خزانہ لشکر دکن کی مدد خرچ کے لئے ہمراہ کیا آصف خاں کو اتالیق مقرر کیا گیا۔ امیر الامراء اور دوسرے افسران چاہ شاہزادہ کی مدد کے لئے مقرر ہوئے۔

شیر اور ایک جوگی

ایک موقع پر ایک قلندر نے شیر پیش کیا نہایت تناور، قوی وعظیم الجثہ۔ بچپن سے اس کو پال کر لعل خاں نام رکھا تھا اور اتنا مطیع کر لیا کہ آدمی کو آزار نہ پہنچاتا تھا ایک دن حضور میں طلب کیا گیا کہ بیل کے ساتھ مقابلہ کرے۔ بہت ہی مخلوق تماشا دیکھنے کے لئے جمع ہو گئی، بہت سے جوگی بھی

ایک جانب کھڑے تماشا دیکھ رہے تھے، شیر جوگیوں کی طرف لپکا اور ایک جوگی کو جو برہنہ تھا پکڑ کے ملاعبت کے طریقہ پر جیسے اپنی مادہ کے ساتھ جفتی کرتا ہے اس کے ساتھ حرکت کرنے لگا اور انزال کے بعد چھوڑ دیا۔ جوگی کو اس کے ناخن و دندان وغیرہ سے کچھ ضرر نہ پہنچا۔ اس بنا پر حکم ہوا کہ شیر کو قید و زنجیر سے نکال کر چھوڑ دیں کہ محل کی فضا میں دریا کی طرف اپنی حالت میں پھرتا رہے اور تین چار شیر بان سونٹے ہاتھ میں لئے اس کے ساتھ رہیں۔ ایک مرتبہ اور ایسی ہی حرکت اُس شیر سے ظاہر ہوئی۔

شیروں سے جہانگیر کی دلچسپی

اب چونکہ جہانگیر کی طبیعت شیروں کی نگاہداشت اور ان کے تماشے پر متوجہ تھی بہت سے شیر کے بچے بطریق پیشکش نذر کئے گئے جو صحن میں دربار کی جانب بے زنجیر و طوق پھرا کرتے تھے، اور ہر شیر پر دو شیر بان مقرر تھے جو غذا دیتے جاتے تھے رفتہ رفتہ کئی تنومند اور جسیم شیر جمع ہو گئے، ایک کا مردانہ، ایک کا فیل جنگ اور ایک کا شیر دل نام رکھا گیا اور ایک مرتبہ ان کی آپس میں جنگ کرائی گئی چونکہ شیر کی لڑائی شیر کے ساتھ موزوں نہیں اس لئے مستی و زور جوانی میں کئی شیر لڑ کر ضائع ہو گئے۔

ایک مادہ شیر کسی نر شیر کے ساتھ جفت ہو کر حاملہ ہوئی۔ جب اس کے بچہ ہوا تو اُس وقت تک دودھ پلاتی رہی جب تک کافی عمر کو پہنچ کر غذا کھانے کے قابل ہو گیا۔

یہ واقعہ نہایت عجیب ہے جو عہد جہانگیری میں ظاہر ہوا، کسی عہد کسی زمانے میں ایسا نہیں ہوا کہ بے قید و زنجیر آدمیوں میں پھرتے رہیں، چودہ پندرہ شیر میں نے بھی جھروکے کے صحن میں دریا کی طرف پھرتے دیکھے، جن کے ساتھ حفاظت کے لئے شیر بان رہتے تھے۔

شاہزادۂ خرم کا پیام شادی

اس سال دختر مظفر حسین میرزا پسر سلطان حسین میرزا ابن بہرام میرزا ابن شاہ اسمٰعیل صفوی کے ساتھ شاہزادۂ عالم سلطان خرم کا پیامِ شادی بھیجا گیا اور علاوہ جنس کے پانچ ہزار روپیہ نقد برسم ساچق ارسال کئے گئے۔

اطاعت گزاروں کو جاگیریں

سیادت پناہ مرتضیٰ خاں کو پنج ہزاری ذات و پنج ہزار سوار کے موافق جاگیر بطور تنخواہ دی گئی۔ اسلام خاں صاحب صوبہ بنگالہ کو منصب پنج ہزاری ذات و سوار سے اُس کا رتبہ بڑھایا گیا۔ جب عرض مکرر سے معلوم ہوا کہ دکن کی مہم شاہزادہ کے ہمراہی لشکر سے سر نہیں ہوتی اور دکن والے روپیہ کے زور سے لشکر فراہم کر کے عنبر کے ہمت دلانے سے استقلال و تکبر کا دم بھر رہے ہیں تو خانخاناں کو دس بارہ ہزار سوار جن میں سے سیف خاں بار ہہ حاجی بیگ اوزبک، سلام اللہ عرب برادرزادہ مبارک عرب بھی تھے جو جویزہ سغول کا حاکم تھا شاہزادہ کی کمک امداد کے لئے متعین ہوئے۔ سلام اللہ شاہ عباس کے نزدیک نہایت عزیز تھا اور شجاعت و دلیری میں یکتا۔ اتفاق سے شاہ سے بدگمان ہو کر اس آستانہ پر مائل ہوا مگر شراب کی بدعادت کے باعث یہاں بھی کچھ نہ کر سکا اور اپنی زندگی تباہ کر دی۔

خان جہاں کو خلعت خاصہ، زردوزی، کمر شمشیر مرصّع، اور اسپ خاصہ مع زین مرصّع و فیل خاصہ و سکہ و علم عنایت کیا گیا اور راقم اقبال نامہ کو حکم ہوا کہ فوراً عبداللہ خاں کے پاس جا کر ان بارہ ہزار سواروں میں سے جو رانا کے استیصال کے لئے اس کے ساتھ ہیں چار ہزار سوار اپنے ساتھ لو اور اوجین و مندر کے اطراف میں خان جہاں کے پاس پہنچا کر واپس آؤ، اور یہ بھی حکم ہوا کہ جن آدمیوں کو اپنے ساتھ لے جاؤ، ان کو بطور امداد تقسیم کرنے کے لئے ایک لاکھ روپیہ اپنے ساتھ رکھو۔

اس تاریخ کو پرگنہ باری کی طرف شکار کے ارادے سے روانہ ہوئے۔

پانچواں سال

روز یکشنبہ 24-ذی حج 1018ھ کو جس وقت آفتاب برج حمل میں آیا تخت نشینی کا پانچواں سال تھا۔جشن نوروز شکارگاہ پرگنہ باری میں منایا گیا۔

شکارگاہ میں چونکہ ہوا گرم ہوگئی تھی اس لئے بادشاہ دارالخلافہ کو لوٹ گئے۔اس اثنا میں صاحب صوبہ و واقعہ نویس کابل کے عرائض سے اطلاع ملی کہ ولی محمد خاں والی توران شاہ عباس فرمانروائے ایران کے پاس امداد طلب کرنے گیا تھا۔

ولی محمد خاں کا عروج وزوال اور موت

اس واقعہ کے تفصیلی اجزا یہ ہیں کہ جب ولی محمد خاں کو تخت و دولت میسر ہوا تو آغاز سلطنت سے چار سال تک تو معدلت پسندی، دادودہش و حسن سلوک وغیرہ اطوار پسندیدہ سے حکومت کرتا رہا آخر میں نحوست ازلی جو اس کی قسمت لکھی تھی ظاہر ہوئی۔اور اس نے خوش اطواری چھوڑ کر ستمگاری و دل آزاری پر کمر باندھی، چند اوزبک سرداروں کو جو اس کی سلطنت کے منتخب و ممتاز ارکان تھے مثل دوستم ارغون، حاجی پی قوبچی علی سید پی منقبت، دیوان بیگی، شاہ کوچک پی دیوان بیگی جنہیں خود تربیت کر کے مرتبہ امارت تک پہنچایا تھا اس شبہ میں کہ امام قلی خاں و نذر محمد سلطان اس کے بھتیجوں کے ساتھ مراسلت رکھتے ہیں قتل کر ڈالا اور خاص و عام کے دل اپنے اطوار و کردار ناپسندیدہ سے نفرت سے بھر دیئے۔اس اثناء میں امام قلی خان و نذر محمد سلطان چند اوزبک امرا کی تحریک سے لشکرکشی کر کے اس کے بہت سے ملک پر متصرف ہوگئے، ولی محمد خاں نے ہر چند ہاتھ پاؤں مارے کچھ نہ چلی، اقبال نے منہ پھیر لیا، دولت روگرداں ہوئی جو کچھ اپنی بہبودی و اصلاح

کے لئے سوچتا تھا اس کا نتیجہ برعکس نکلتا تھا۔ جب یہ جان لیا کہ قسمت برگشتہ ہے اور فلک مخالفت پر آمادہ مجبوراً ملک و دولت سے مایوس ہو کر دارائے ایران شاہ عباس کے پاس پناہ لینے کی غرض سے حاضر ہوا کہ شاید اس کی امداد و دستگیری سے کچھ کام چل جائے۔

شاہ عباس نے اس کا استقبال کیا اور حد درجہ مہربانی و دلجوئی سے پیش آیا اور کوئی موقع شکایت درمیان نہ آنے دیا۔ سنا گیا ہے کہ ایک دن شاہ نے اپنے باغ میں بڑے پیمانہ پر مجلس آرائی کر کے خان کو مدعو کیا، مجلس کے درمیان ایک نہر جاری تھی۔ اس کے اطراف میں چراغاں کا انتظام تھا۔ فرش اور چوبی تختے نہر پر بچھے ہوئے تھے کہ لوگ آمد و رفت جاری رکھ سکیں، اتفاقاً ولی محمد خاں کا ہاتھ پکڑ کر شاہ سیر کرنے لگا اور چاہا کہ نہر سے گزر جائیں اثنائے عبور میں ولی محمد خاں جو نشہ میں مست تھا نہر میں گر پڑا شاہ بھی خان کے غرق ہونے کے خیال سے کود پڑا اور خان کا ہاتھ پکڑ کر پانی سے نکال لایا۔ مختصر یہ کہ ولی محمد خاں پچپن روز اصفہان میں رہ کر شاہ سے اجازت خواہ ہوا اور چونکہ اوزبک پے در پے خطوط کے ذریعہ سے اس کو طلب کر رہے تھے اور وہ قزلباشوں کو اپنے مقصد کے خلاف سمجھتا تھا بغیر کمک و مدد حاصل کئے تنہا لوٹ آیا۔ بعدازاں اپنی سرحد میں پہنچ کر سپاہ کی تیاری و جنگ کی فراہمی میں کوئی حصہ نہ لیا۔ جاتے ہی تخت پر بیٹھا اور امام قلی خاں کے ساتھ مقابلہ کر کے نواح سمرقند میں شکست کھائی اور اسیر ہو کر قتل ہوا۔ اس کی مدت سلطنت 6 سال ہے۔

مُلاّ میر علی احمد مُہر کن کی اچانک موت

مجلس بہشت آئین میں ملا میر علی احمد مُہر کن کا واقعہ وفات غرائب اتفاقات سے ہے۔ مُلاّ میر علی احمد صنعت مُہر کنی میں یکتائے روزگار تھا اور مہر کن جو کچھ لوہے پر کندہ کرتے ہیں وہ کاغذ پر لکھ سکتا تھا، اس کا باپ ملاّ حسین بھی مُہر کن تھا اور نقشی تخلص کرتا تھا، مرد درویش و مبارک نفس تھا، حضرت شاہنشاہی کے مکتب میں باریابی حاصل تھی، اور ان کے ساتھ سبق کی تکرار کرتا تھا۔ اسی نسبت سے جہانگیر ملاّ کو خلیفہ کہا کرتا تھا۔

مختصراً اس سانحہ کی حقیقت یہ ہے کہ پنجشنبہ کی شب کو قوالوں کی ایک جماعت غزل سرائی میں معروف تھی اور ایک مکار رسما امیر خسرو کے اس شعر پر وجد کر رہا تھا۔

ہر قوم راست راہے، دینے و قبلہ گاہے
من قبلہ راست کردم بر سمتِ کج کلاہے

جہانگیر نے ملاّ علی احمد کی طرف متوجہ ہو کر کہا:

''مُلاّ اس شعر کی کیا حقیقت ہے؟''

اُس نے آگے بڑھ کر عرض کی کہ:

''میں نے اپنے والد سے ایسا سُنا ہے کہ ایک دن سلطان المشائخ نظام الدین اولیا سر پر ایک ٹوپی کج رکھے، دریائے جمن کے کنارے کوٹھے پر بیٹھے ہوئے ہندوؤں کی عبادت و غسل کا تماشا دیکھ رہے تھے، اس وقت امیر خسرو حاضر ہوئے۔ حضرت شیخ نے امیر کی جانب منہ کر کے فرمایا:

''ان لوگوں کی عبادت کا طریقہ دیکھتے ہو؟''

اور یہ مصرعہ پڑھا۔ ع

ہر قوم راست راہے، دینے و قبلہ گاہے

امیر نے بے تامل شیخ کی جانب مُڑ کر یہ مصرع کہا: ع

من قبلہ راست کردم بر سمت کج کلاہے

ملا علی احمد نے مصرع ثانی ختم نہ کیا تھا کہ بیخود ہو کر گر پڑا اور سرد ہو گیا۔

پٹنہ میں جعلی خسرو

اس سے زیادہ عجیب واقعہ۔ پٹنہ میں ایک جعلی خسرو کا ظہور ہے جس کی صورت یہ ہے کہ افضل خاں حاکم صوبہء بہار گورکھپور کے قصد سے روانہ ہوا جو از سر نو اس کی جاگیر میں دیا گیا تھا اور پٹنہ سے ساٹھ کوس کی مسافت پر واقع ہے، اور پٹنہ میں شیخ حسام بناری، وغیاث بیگ کو جو اس صوبہ کے دیوان تھے منصب داروں کی ایک جماعت کے ساتھ انتظام کے لئے چھوڑ آیا تھا، اتفاقاً قطب نام ایک نامعلوم شخص درویشوں کی وضع ولباس میں اوجیہ پہنچا جو نواح پٹنہ میں واقع ہے اور ان واقعہ طلب مفسدوں کے ساتھ رابطہ دوستی و یکجہتی بڑھا کر ظاہر کرنے لگا کہ میں خسرو ہوں اور قید خانہ سے بھاگ کر ان حدود میں آ گیا ہوں۔ اگر میری مدد کرو تو میری کامیابی کے بعد اس دولت کے شریک ہو جاؤ گے۔ اس طرح ان سادہ لوح مفسدوں کو ابلہ فریب باتیں کر کے اپنے ساتھ متفق کر

لیا، اور ان کو یقین دلا دیا کہ میں خسرو ہوں۔ غرض کہ بہت سے سوار و پیادہ اس کے ساتھ ہو گئے اور وہ بہ عجلت تمام سب کو لے کر قلعہ پٹنہ کی طرف متوجہ ہوا۔

جعلی خسرو کی آمد اور شیخ بنارسی کا فرار

شیخ بنارسی گھبراہٹ اور خوف کے مارے استحکام قلعہ میں حصہ نہ لے سکا مفسد قلعہ کے دروازہ سے اندر گھس آئے، شیخ غیاث بیگ کے ساتھ دریا والی کھڑکی سے نکل کر کشتی کے ذریعہ سے بھاگ نکلا۔ اور افضل خاں کے پاس روانہ ہوا، مفسد و باغی لوگ افضل خاں کے اسباب و اموال اور خزانہ شاہی پر قابض ہو کر گلچھرے اُڑانے لگے، بہت سے مفلس و آوارہ لوگ اس کے گرد جمع ہو گئے۔

گورکھپور میں جعلی خسرو کی یلغار

یہ وحشت ناک خبر گورکھپور میں افضل خاں کو پہنچی اور شیخ بنارسی و غیاث بیگ بخشی نے بھی زبانی تمام واقعات بیان کئے کہ یہ خسرو نہیں ہے۔ افضل خاں یہ سنتے ہی باقبال شاہی اس بد کردار گروہ کی بیخ کنی کے لئے اُٹھ کھڑا ہوا۔ مفسدوں کو جب افضل خاں کے آنے کی اطلاع ملی تو قلعہ اپنے ایک معتمد کے سپرد کر کے سوار و پیادہ فوج لے کر دریائے پن پن کے کنارے میدان قتال آراستہ کیا۔

جعلی خسرو کی موت

چونکہ اقبال روز افزوں ہر وقت اور ہر جگہ جاں نثار فدائیوں کے ساتھ رہتا ہے تھوڑی ہی دیر کے مقابلہ میں مخالفوں کی جمعیت درہم برہم کر دی۔ یہ لوگ دوبارہ قلعہ میں داخل ہونا چاہتے تھے لیکن پریشانی میں دروازۂ قلعہ و بُرج و فصیل کا خیال نہ رکھ سکے۔ افضل خاں تعاقب کرتا ہوا قلعہ میں گھس آیا۔ وہ بد شعار افضل خاں کے گھر میں گھس کر دروازہ مضبوط بند کر کے تین پہر تک بیٹھا رہا اور وہیں سے قریب تیس آدمی تیر سے ضائع کر دیئے اس کے بعد جب عاجز ہو گیا اور اس کے ہمراہی جان کے خوف سے فرار ہو گئے تو اس گھر سے نکلا اور افضل خاں کے مقابلہ پر آیا۔ افضل خاں نے دیکھتے ہی آتش فساد بجھانے کے لئے اس کا کام تمام کر دیا۔ یہ تمام خبریں متعاقب

جہانگیر کے دربار میں پہنچیں فرمان ہوا کہ شیخ حسام بنارسی، غیاث بیگ اور دوسرے عہدہ داروں کو جنہوں نے شہر وقلعہ کی حفاظت میں کوتاہی کی، سر اور داڑھی مونڈ کر زنانہ لباس (معجر) پہنائیں اور گدھے پر اُلٹا بٹھا کر دارالخلافہ روانہ کریں اور شہر وقصبات میں جو سرِ راہ واقع ہیں تشہیر کریں، تاکہ تمام کوتاہ اندیش نامردوں کی عبرت و بیداری کا سبب ہو۔

صوبہء پنجاب اور حکومت کابل کا نیا انتظام

اعتضاد الخلافت الکبریٰ یعنی مرتضٰی خاں کو پنجاب جو ممالک محروسہ کے بڑے صوبوں میں سے ہے بعطائے عہدہ صاحب صوبگی عنایت ہوا تاج خاں کو جو صوبہء ملتان میں تھا حکومت کابل عطا ہوئی۔

اس سے قبل مہابت خاں کو خانخاناں کے بلانے کے لئے دکن بھیجا گیا تھا۔ اس وقت خانخاناں اس کو اطراف دارالخلافت میں چھوڑ کر خود پہلے آ گیا اور حاضر دربار ہوا۔ چونکہ پہلے مدت معینہ کے اندر فتح دکن کا خط عہد سپرد کر دیا تھا۔ برہانپور پہنچ کر ایسے وقت جبکہ نقل وحرکت کے لائق نہ تھا۔ سواری و آمد و رفت سپاہ گری و کاروانی کے منافی تھی، سلطان پرویز کو لشکر گراں کے ساتھ بالا گھاٹ پر لایا۔ اور سرداروں کی نااتفاقی، امرا کے نفاق واختلاف رائے سے سر رشتہ تدبیر ہاتھ سے نکل گیا اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ لوگ غلہ کی تنگی کی وجہ سے آشفتہ حال و پریشان ہو گئے گھوڑے اور اونٹ بہت سے ضائع ہو گئے، ادھر قضائے آسمانی سے بارش بے موقع جو حقیقتاً قہر الٰہی تھی نازل ہوئی، نیم جاں جانور (چارواہہ) جو لاغری وزبونی سے بے حال ہو رہے تھے، مر کے رہ گئے مجبوراً یہ بدبخت مخالفوں کے ساتھ خلاف شان صلح کر کے تباہ حال برہانپور آیا۔

خانخاناں کے خلاف شکایت

دولت خواہوں نے یہ بات خانخاناں کی منافقت و بداندیشی پر محمول کر کے جہانگیر کے پاس اطلاع بھیج دی اور خود علیحدہ ہو گئے۔ خصوصاً خان جہاں نے لکھا کہ جو کچھ ہوا، خان خاناں کے نفاق سے ہوا، یا اس خدمت کو مستقلاً اس کے سپرد فرما دیں یا اپنے اس نواختہ و پرداختہ کو تسخیر دکن کی خدمت پر مقرر فرمائیں۔ اور تیس ہزار خوش اسپہ سوار اس فدوی کی مدد کے لئے متعین کریں۔ تاکہ

اقبال روز افزوں کی برکت سے تمام ملک بادشاہی کو جو غنیم کے تصرف میں ہے آزاد کر کے قلعوں پر قابض ہو اور سرحدوں کا ضبط و انتظام کرے بلکہ ولایت بیجاپور کو بھی جو عادل خاں کے تصرف میں ہے قبضہ میں لے کر ممالک محروسہ میں شامل کر دے اور اگر اس مدت میں یہ خدمت انجام نہ پائے تو سعادت کورنش سے محروم ہو کر بندگان خداوندی کو منہ نہ دکھائے گا۔

مہم دکن کا انتظام

جب نوبت یہاں تک پہنچی تو لشکر کی سرداری خانِ جہاں کو تفویض ہوئی اور خانخاناں کو دربار میں طلب کر لیا گیا۔

سلطان خُرم کی شادی کا جشن

اس تاریخ کو جشن شادی شاہزادۂ بلند اقبال سلطان خرم دختر مظفر حسین میرزا صفوی کے ساتھ آراستہ ہوا اور شہنشاہ جہانگیر نہایت مسرت اور بے پایاں خوش دلی کے ساتھ شاہزادۂ عالی مقدار کے ساتھ میں تشریف لائے اور اس جشن کے شایان شان ایک مجلس مرتب کی اکثر امرا کو خلعت دیا گیا۔ چونکہ دکن کی مہم امرا کی نااتفاقی اور خانِ خاناں کے نفاق سے معرض توقف میں آ گئی تھی اور شاہی فوج تباہ حال ہو کر برہانپور واپس آ گئی تھی اس لئے خان اعظم کو تازہ دم لشکر کے ساتھ اس جانب رخصت کیا۔ خان عالم، فریدوں خاں برلاس یوسف خاں ولد حسین خاں تکریہ، علی خاں نیازی، باز بہادر قلماق اور دوسرے منصب دار تقریباً دس ہزار سوار موجود اس کی کمک کے لئے مقرر ہوئے۔ علاوہ ان کے دو ہزار سوار احدی اضافہ کر کے کل امدادی فوج بارہ ہزار اس کی ہمراہی کے لئے متعین ہوئی، تیس لاکھ روپیہ خزانہ مع چند حلقۂ فیل ساتھ کیا گیا، خلعت فاخرہ کمر شمشیر مرصع اسپ و فیل خاصہ اور پانچ لاکھ روپیہ بصیغۂ امداد خانِ اعظم کو عنایت ہوا۔

جہانگیر کا شیر سے مقابلہ

خانِ اعظم کو دکن روانہ کرنے کے بعد جہانگیر کی طبیعت شکار پر مائل ہوئی اتفاقاً ایک دن انوپ رائے اثنائے شکار میں ایک درخت کے نزدیک پہنچا جس پر چند چیلیں بیٹھی ہوئی تھیں اور تیر و کمان لے کر اُن کے مارنے کا قصد کیا۔ قضارا اس درخت کے پاس ایک نیم خوردہ بیل نظر آیا،

ابھی وہ اس کی طرف دیکھ ہی رہا تھا کہ ایک تناور اور غضب ناک شیر اس طرف سے اُٹھ کر روانہ ہوا، باوجودیکہ دو گھڑی دن سے زیادہ وقفہ غروب آفتاب میں نہ تھا، جہانگیر کے شوق شکار کا خیال کر کے چند آدمیوں کے ساتھ متوجہ ہوا اور شیر کو فیل بند کر کے خبر کے لئے حضور شاہ میں آدمی بھیجا۔ جب یہ خبر حضور میں پہنچی ارادہ اس طرف جانے کا کیا اس وقت شاہزادۂ والا قدر، رام داس، اعتماد رائے اور حیات خاں مع دو تین اور آدمیوں کے ساتھ ہوئے شیر ایک درخت کے سایہ میں بیٹھا نظر آیا۔ ارادہ ہوا کہ گھوڑے کی پیٹھ سے بندوق چلائیں لیکن چونکہ گھوڑا شوخی کرتا تھا اور ایک جگہ نہیں ٹھہرتا تھا مجبوراً پیادہ ہو کر بندوق چھتیائی اور شیر پر سر کر دی مگر معلوم نہ ہوا کہ شیر تک گولی پہنچی یا نہیں، دوبارہ تیر مارا، شیر اپنی جگہ سے بھر کر حملہ آور ہوا اور میر شکاری کو جو شاہین ہاتھ میں لئے کھڑا تھا زخم پہنچا کر پھر اپنی جگہ جا کر بیٹھ گیا۔ بادشاہ نے پھر بندوق بھر کر تپائی پر رکھی۔ انوپ رائے تپائی کو مضبوط پکڑ کر بیٹھ گیا، کمر میں تلوار اور ہاتھ میں عصائے چوبی لئے رہا۔ شاہزادہ عالم سلطان خرم بادشاہ کے بائیں جانب تھوڑے فاصلہ پر کھڑا تھا اور رام داس و دیگر خدام بادشاہ کے پیچھے۔

شیر غضب آلود اٹھا۔ جہانگیر نے فوراً لبلبی دبائی گولی اور تیر اس کے دانت اور منہ کے پاس سے نکل گئے۔ آتش افروز بندوق کی آواز سے شیر اور بھڑک اٹھا۔ جو لوگ نزدیک کھڑے تھے حملہ کی تاب نہ لا کر پراگندہ ہو گئے بادشاہ لوگوں کے پشت و پہلو لگنے سے ایک دو قدم پیچھے گر پڑے کہتے تھے کہ ان میں سے دو تین آدمی میرے سینہ پر پاؤں رکھ کر گزر گئے۔

انوپ رائے اور شیر کی لڑائی

پھر اعتماد رائے اور قراول کی مدد سے خود کو سیدھا کیا، اس وقت شیر نے بائیں جانب والے لوگوں کا قصد کیا۔ اب انوپ رائے تپائی کو چھوڑ کر شیر پر متوجہ ہوا، شیر بھی اسی کی طرف لپکا، انوپ رائے نے اپنے ہاتھ والا ڈنڈا دونوں ہاتھوں سے مضبوط پکڑ کے دو مرتبہ شیر کے رسید کیا شیر نے اس کو پکڑ کے زمین پر ڈال دیا اور دونوں ہاتھ منہ میں لے کر چبانا شروع کر دیا۔ لیکن انوپ رائے نے وہ ڈنڈا اور چند انگوٹھیاں جو اس کے ہاتھ میں تھیں نہ چھوڑیں کہ ایسا نہ ہو کہ اس کے ہاتھ بالکل بیکار ہو جائیں۔ اب انوپ رائے شیر کی پیٹھ پر اس کے دونوں ہاتھوں کے درمیان ایک ہاتھ اس کے پاؤں پر حمائل کئے ہوئے تھا، اس وقت شہزادہ نے غلاف سے تلوار نکالی اور چاہا کہ شیر کی کمر پر

چھٹا سال

چھٹی ماہ محرم 1020ھ کو جلوس کا چھٹا سال آغاز ہوا محفل جشن نوروزی منعقد ہوئی اس جشن میں یادگار علی سلطان ایلچی شاہ ایران حضرت عرش آشیانی کی پرسش و تعزیت اور جلوس مقدس کی مشایعت کے لئے آیا تھا سعادت ملازمت سے بہرہ مند ہوا اور جو تحائف شاہ عباس نے بھیجے تھے گھوڑے قبچاق (ترکی) نفیس لباس اور کئی قسم کے تحفے ملاحظہ میں پیش کئے، خلعت مناسب اور تیس ہزار روپیہ نقد جس کے ہزار تومان عراقی ہوتے ہیں ایلچی مذکور کو دیا گیا۔

مکتوب شاہ عباس

رقیمہ محبت شاہ والا جاہ

جب تک فیض ربانی کی بارش سے گلشن دنیا میں تازگی رہے ہمیشہ اعلیٰ حضرت خورشید منزلت بادشاہ جواں بخت شہر یار نامدار جہانگیر کشور کشا مسند نشین بارگاہ عظمت و اقبال صاحب ملک و دولت و جلال نزہت افزائے باغ کامرانی چمن آرائے گلشن صاحبقرانی شارح رموز آسمانی زیور چہرۂ عقل و دانائی مجموعہ کمالات انسانی آفتاب فلک قدرت سایہ عاطفت پروردگار بادشاہ جم جاہ انجم سپاہ آسماں وقار صاحبقراں خورشید کلاہ عالم پناہ کا گلشن سلطنت اور باغ مراد رحمت الٰہی کے سرچشمہ سے سرسبز رہے اور خدا ذات اقدس کو نظر بد سے محفوظ رکھے، شوق و محبت کی حقیقت اور دوستی و قلبی تعلق کی کیفیت اندازۂ تحریر سے باہر ہے۔ ع

قلم را آں زباں نبود کہ راز عشق برگوید

اگرچہ ظاہری اعتبار سے دوری مانع ملاقات ہے لیکن ہمت بلند کے نزدیک نسبت قرب

باطنی قرب ظاہری سے مرجح ہے۔ الحمدللہ کہ نیازمند اور آں مخلص کے درمیان جو وحدت ذاتی قائم ہے اس کو دیکھتے ہوئے یہ حقیقت ثابت ہے کہ بُعد مکانی اور دوری ظاہری قرب قلبی و وصال روحانی کے مانع نہیں ہے اور یکجہتی کا معاملہ ہے۔

اس لحاظ سے ضمیر منیر کے آئینہ پر گرد ملال نہیں بیٹھی اور اس آئینہ پر اس مظہر کمال (یعنی آپ) کا عکس پرتوفگن ہوا، ہمیشہ مشام جاں محبت و دوستی کی پاکیزہ و عطر بیز خوشبوؤں سے معطر رہ کر خاطر دوستی پسند کا زنگ دور کرتا رہتا ہے۔

هم نشنیم به خیال تود آسوده دلم
کیں وصلیست که در پے غم هجرانش نیست

خدا کا شکر ہے کہ دوستان حقیقی کا نہال آرزو ثمرہ مراد سے بارور ہوا، اور جو شاہد مقصود سالہا پردۂ خفا میں مستور رہا اور بارگاہ الٰہی سے عجز و نیاز کے ساتھ اس کی دعائیں مانگی جاتی تھیں نہایت خوشنمائی کے ساتھ غیب سے رونما ہوا اور سلطنت کے مبارک تخت پر اس محفل آرائے بادشاہی و زینت افزائے تخت شاہنشاہی سے (یعنی آپ سے) ہم آغوش ہوا اہل عالم کے سر پر عدل و مرحمت اور جہانداری کی برکتیں سایہ افگن ہوئیں امید کہ خدائے مراد بخش آں مبارک طالع کے جلوس میمنت مانوس کو سب کے لئے مبارک کر کے ہمیشہ اسباب سلطنت و حکمرانی اور سامان شوکت و کامرانی میں ترقی و اضافہ فرماتا رہے گا۔

طریق دوستی و اتحاد جو ہمارے آباؤ اجداد کے درمیان قائم ہو چکا ہے اور اس مخلص محبت گزیں اور آں معدلت آئین کے درمیان اس کی تجدید ہوئی ہے۔ مقتضی تھا کہ جب آن جانشین مسند گورگانی و وارث افسر صاحبقرانی (آپ کا) کا مژدۂ جلوس اس ملک میں پہنچے تو ایک معتمد خاص کو بعجلت رسوم تہنیت ادا کرنے کے لئے روانہ کیا جائے۔ لیکن آذربائیجان و تسخیر شروان کی مہم پیش تھی اور جب تک خاطر محبت آگیں ان مہموں سے مطمئن نہ ہو مستقر سلطنت میں مراجعت مکمل نہ تھی اس لئے اس امر اہم کے انصرام میں تقصیر ہوئی۔

ہر چند رسوم و آداب ظاہری اہل عقل کے نزدیک چنداں معتبر نہیں ہیں لیکن بلحاظ ظاہر اُن کا ترک کرنا کوتاہ بینوں کی نظر میں جن کا مطمح نظر امور ظاہری کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ عین مراتب دوستی کا ترک کرنا ہے لامحالہ ان مبارک دنوں میں جب کہ مابدولت کے خادموں کی برکت توجہ سے

ولایت از دست رفتہ کی مہمات حسب مدعائے احباب سر ہو گئیں اور اس طرف سے بالکل اطمینان ہو کر دار السلطنت اصفہان میں جو مستقر سلطنت ہے نزول ہوا، امارت شعار مخلص کامل معتقد خاص کمال الدین بن علی سلطان کو جو آبا و اجداد سے اس درگاہ کے بندگان یکجہت و خیر خواہان صاف دل کے زمرہ میں داخل ہے درگاہ معلّی کی جانب روانہ کیا کہ سعادت کورنش و تسلیم حاصل کرنے اور دست بوسی و بساط عزت چومنے کے بعد لوازمِ پرسش و تہنیت ادا کر کے رخصت مراجعت حاصل کرے اور ذات ملائک صفات کی سلامتی و مزاج مبارک کی صحت کا مژدہ سُنا کر اس خیر خواہ مخلص خا دل خوش کرے توقع ہے کہ ہماری محبت و دوستی کا جو درخت، آباؤ اجداد سے ہمارے ذاتی تعلقات آبپاشی سے اب تک ہرا ہوتا رہا ہے آں سلطنت پناہ (آپ) اس کو ہمیشہ مراسلت و باہمی پیغام رسانی کے پانی سے سینچنے اور سبز و شاداب رکھنے میں مدد دیتے رہیں گے تاکہ تعلقات یگانگی مضبوط اور خطرات بیگانگی مفقود رہیں۔ حق سبحانہ، تعالٰی آں برگزیدہ خاندان جاہ و جلال کو غیبی و آسمانی امدادوں سے مضبوط و سربلند رکھے۔

چند نامناسب واقعات کا ظہور

نامناسب واقعات جو اس زمانہ میں ظاہر ہوئے یہ ہیں کہ اس نامبارک زمانہ میں جب خانِ دوراں سردارانِ فوج کے ساتھ تمن نیکنہار اور حدود بنگش میں ٹھہرا ہوا تھا اور معز الملک بخشی چند اپنے اور چند سرکاری ملازموں کے ساتھ کابل میں تھا۔ احداد بدسگال نے فرصت غنیمت جان کر اپنے بہت سے سوار و پیادہ سپاہیوں کے ساتھ خود کو حدود کابل میں پہنچایا معز الملک نے اپنی قدرت و قوت کے مطابق شہر کو کوچہ بند کر کے مخالفوں کی شورش دفع کرنے کی کوشش کی مگر جب افغان چند توپ لے کر اطراف سے کوچہ و بازار میں گھس آئے تو معز الملک تاب مقابلہ کی نہ لا کر حصار بند ہو گیا۔ کابلیوں نے ہمت باندھ کر اپنے مکانوں اور کوٹھوں سے ان تیرہ بخت مفسدوں کے بہت سے لوگ تیر و تفنگ سے ہلاک کر ڈالے جس سے افغانی جان کے خوف سے بھاگ کھڑے ہوئے شاہنشاہ کے اقبال بے زوال کی برکت سے قریب ایک سو نفر تہ تیغ ہوئے اور دو سو نفر گھوڑے چھوڑ کر اس مہلکہ سے فرار ہوئے۔

نادعلی لوہ گڑھ کے میدان میں تھا جب یہ وحشت اثر اطلاع اس کو پہنچی تو ممکنہ عجلت کے ساتھ

مسافت طے کر کے آخری دن شہر آیا اور وہاں سے ان بدشعاروں کا تعاقب کیا۔ مگر چونکہ فاصلہ بہت ہو گیا تھا اس لئے کچھ نہ کر سکا اور واپس آیا۔

قلیچ خاں کی لاہور سے آمد

اسی واقعہ سے متصل قلیچ خاں لاہور سے آ کر زمیں بوس ہوا اس کو حکومت کابل واستیصال احداد، بندوبستِ افغانستان پر متعین کر کے صوبہ پنجاب مرتضیٰ خاں کی جاگیر میں دے دیا گیا۔ خانخاناں اور اس کی اولاد کی جاگیر علاقہ قنوج ؛کالپی میں مقرر ہوئی اور طے پایا کہ خود محال جاگیر میں پہنچ کر ملکوسہ کے نافرمانوں اور ان تمام حدود کے مفسدوں کو تنبیہ معقول کر کے ان کی بنیاد اکھاڑ دے۔

اعتمادالدولہ کی بیٹی سے شادی کی نسبت

جو واقعات اس زمانے میں پردۂ تقدیر سے ظاہر ہوئے۔ ان میں دختر اعتمادالدولہ کی خواستگاری زیادہ اہم ہے اگر شرح وسط سے رقم کی جائے تو صرف اسی واقعہ پر دفتر تیار ہو جائیں۔ مجبوراً اس تقدیری کرشمہ کے مجمل واقعات بیان کئے جاتے ہیں۔

میرزا غیاث بیگ خواجہ محمد شریف طہرانی کا بیٹا ہے، خواجہ ابتداء میں محمد خاں تکلو حاکم خراسان کا وزیر تھا۔۔۔اس کے انتقال کے بعد شاہ طہماسپ صفوی کی خدمت میں حاضر ہوا شاہ نے اپنی وزارت خواجہ کے سپرد کر دی۔

خواجہ کے دو بیٹے تھے، پہلا آقا طاہر دوسرا غیاث بیگ۔ خواجہ محمد شریف نے اپنے بیٹے میرزا غیاث بیگ کی شادی میرزا اعلاء الدولہ پسر آقا ملا کی لڑکی سے کی۔

باپ کی وفات کے بعد غیاث بیگ دو لڑکے اور ایک لڑکی کے ساتھ ہندوستان روانہ ہوا، قندھار میں خدا نے ایک اور لڑکی عطا کی فتحپور میں حضرت عرش آشیانی کے آستانہ پر حاضری دی اور تھوڑے دنوں میں قابلیت وحسن خدمت کے باعث دیوانی محلات کے منصب پر مامور ہو گیا۔

غیاث بیگ حسن انشاد معاملہ فہمی کے علاوہ نہایت نیک ذات وکارگزار تھا قدما کے طرز اشعار کا تتبع کرتا تھا، سخن سنجان روزگار سے تھا، خط شکست بہت عمدہ لکھتا تھا۔ اوقات ملازمت سے

فارغ ہونے کے بعد اس کا تمام وقت شعر وسخن میں صرف ہوتا تھا۔ اہل حاجت کے ساتھ اس کا سلوک اتنا بڑھا ہوا تھا کہ کوئی صاحب غرض اس کے گھر سے آزردہ نہ گیا۔ لیکن رشوت لینے میں بہت دلیر اور بے باک تھا۔

جس زمانہ میں حضرت عرش آشیانی لاہور میں تشریف فرما تھے علی قلی بیگ استجلو جو شاہ اسماعیل ثانی کے تربیت کردہ لوگوں میں سے تھا عراق سے آکر وابستگان دربار کے زمرہ میں داخل ہوا، حسب نوشتہء تقدیر میرزا غیاث کی لڑکی جو قندھار میں پیدا ہوئی تھی اس سے منسوب کر دی گئی۔

علی قلی آخر میں خدمت جہانگیری کی بدولت ''شیر افگن خان'' کے خطاب اور منصب مناسب سے مفتخر وسُرخ رو ہوا اور جلوس شاہی کے بعد بنگالہ میں بعطائے جاگیر اس طرف رخصت کر دیا گیا۔ اس بدانجام کا مآل اور قطب الدین خاں کے قتل کا واقعہ اوراق گذشتہ میں اپنے موقع پر لکھا جا چکا ہے۔

جب شیر افگن اپنے عمل کی مکافات میں گرفتار ہو کر عازمِ عدم ہوا، حکم شاہی کی بنا پر متصدیان صوبہء بنگال نے میرزا غیاث بیگ کی لڑکی کو (جو جلوس کے بعد اعتمادالدولہ کا خطاب حاصل کر چکا تھا) خدمت شاہانہ میں بھیج دیا۔ اور جہاں پناہ نے اس کو واقعہ قطب الدین کے ملال کی وجہ سے رقیہ سلطان بیگم اپنی والدہ کی خدمت میں دیدیا ان کے پاس یہ لڑکی ایک مدت تک ناکامی وکس مپرسی کے ساتھ زندگی بسر کرتی ہی۔

میرزا غیاث بیگ کی لڑکی، نور جہاں

جب اختر مراد کے طلوع اور کوکب بخت کی ضیا پاشی کا وقت آیا، اقبال نے استقبال کیا۔ طالع خواب گراں سے بیدار ہوا، سعادت نے منہ دکھایا، دولت حجلہ آرا ہوئی زمانہ صرف مشاطگی ہوا، ہوس مچلنے لگی، امیدیں بڑھنے لگیں، آرزوئیں ہر طرف سے گھیرنے لگیں مقفل دروازوں کی کنجی مل گئی مریض دلوں نے دوا پائی، الحاصل کرشمہ ہائے آسمانی سے ایک دن جشن نوروز میں جہاں پناہ کی منظور نظر ہوئی اور پرستاران حرم سرائے کے گروہ میں شامل ہو کر آناً فاناً عزت ومراتب ارتقا میں عروج حاصل کرتی ہوئی اعلیٰ منصب کی آخری منزل پر پہنچ گئی۔ پہلے نور محل نام رکھا گیا اور

چند روز کے بعد نور جہاں بیگم خطاب عنایت ہوا، اس کے تمام عزیز و اقارب مختلف مراحم و نوازش سے سر بلند ہوئے اپنایت کی نسبت اور اپنوں کی کامرانی کی بدولت اعتمادالدولہ کے غلاموں اور خواجہ سراؤں میں سے ہر ایک نے خانی کا خطاب اور ترخانی کا منصب حاصل کیا۔ بیر کنیز دائی دلا رام نام جس نے بیگم کو دودھ پلایا تھا حاجی کوکہ کی جگہ صدر اناث مقرر ہوئی۔ اور جو مدد معاش عورتوں کو مرحمت ہوتی تھی اس کے لئے صدر الصدور دلارام کی مہر معتبر سمجھتا تھا۔

کنند خویش و تبار تو ناز و می نہ بد
بہ حسن یک تن اگر یک قبیلہ ناز کند

نور جہاں کا رموزِ سلطنت میں دخل

سوائے خطبہ کے جتنی باتیں لوازمِ سلطنت فرمانروائی سمجھی جاتی ہیں۔ سب بیگم سے متعلق ہو گئیں۔ تھوڑی دیر جھروکہ میں بیٹھتی تھی تو سب لوگ کورنش کو حاضر ہو کر احکام پر کان لگائے رہتے تھے۔ کچھ دنوں کے بعد سکہ بھی بیگم کے نام کا چلایا گیا۔ سکہ پر یہ شعر کندہ تھا۔

بہ حکم شاہ جہانگیر یافت صد زیور
بنام نورجہاں بادشاہ بیگم زر

نور جہاں کی داد و دہش اور عدل گستری

فرمانوں پر یہ الفاظ بطور طغرا ثبت ہوتے تھے "حکم عدلیہ مہد علیا نور جہاں بادشاہ بیگم" رفتہ رفتہ یہاں تک نوبت آئی کہ بادشاہی کا صرف نام رہ گیا۔ اکثر فرماتے تھے میں نے سلطنت نور جہاں بیگم کو بخش دی۔ مجھے ایک سیر شراب آدھا سیر گوشت کے سوا کچھ نہیں چاہئے۔

بیگم کی نیک ذاتی اور خوبیاں کیا بیان کروں، جہاں کسی قابل امداد شخص کو کوئی مشکل پیش آتی اور اس کی خدمت میں عرضی پیش کرتا اس کی مشکل حل ہوتی اور مدعا بر آتا۔ جو شخص اس کی دیوار کے سائے میں پناہ لیتا ظلم و ستم سے محفوظ رہتا۔ جب کوئی یتیم و بیکس لڑکی نظر آتی ثواب کے خیال سے اس کی شادی کر کے اس کی حیثیت کے مطابق جہیز عنایت ہوتا۔ (کوئی عجب نہیں جو نور جہاں بیگم نے اپنے عہد دولت میں پانچ سو لڑکیوں کی شادی ثواب کی نیت سے خود کی ہو)

عبداللہ خاں صوبہء گجرات کا حاکم

ان ایام میں عبداللہ خاں گجرات کا صاحب صوبہ مقرر ہوا، چار لاکھ روپیہ سامان اور امدادی لشکر کی تیاری کے لئے عنایت کیا، اور بجائے اس کے راجہ باسورانا کی مہم پر روانہ کیا گیا۔

ایک اہلِ فن کا کمال

اس روز ایک شاہی غلام جو گُل کاری اور بڑھئی کے فن میں اپنی مثال نہیں رکھتا تھا اپنی صنعت کا ایک نادر نمودنہ ملاحظہ میں لایا جیسا اہل دانش وبینش کی چشم جہاں بیں نے کسی زمانے میں نہ دیکھا ہوگا نہ کسی کان نے ویسا یا اس کے قریب سُنا ہوگا۔ وہ یہ تھا کہ ولایت کے ایک میوے فندق کے پوست میں ہاتھی دانت کی چار مجلسیں ترتیب دی تھیں، پہلی مجلس کشتی گیروں کی ہے، کہ دو شخص باہم کشتی لڑ رہے ہیں، ایک کے ہاتھ میں نیزہ ہے دوسرا ہاتھ میں رسّی اور پتھر زمین پر رکھے بیٹھا ہے اور اس کے سامنے ایک ڈنڈا اور ایک کمان اور ایک برتن رکھا ہوا ہے۔

دوسری مجلس۔ ایک تخت بنا کر اس کے اوپر شامیانہ نصب کیا اور اس پر ایک صاحب دولت کو بٹھایا۔ جو اپنا ایک پاؤں دوسرے پاؤں پر رکھے ہوئے ہے، تکیہ پیچھے لگا ہوا ہے۔ پانچ نفر خدمت گار اس کے گرد و پیش کھڑے ہیں اور ایک شاخ کسی درخت کی اس تخت پر سایہ کئے ہوئے ہے۔

تیسری مجلس۔ نٹوں کا تماشا ہے۔ ایک لکڑی بیچ میں کھڑی ہے، تین رسیاں اس میں بندھی ہوئی ہیں ایک نٹ اس کے اوپر اپنے سیدھے پاؤں کو سر کے پیچھے سے بائیں ہاتھ میں لئے ہے اور ایک بکری کو لکڑی پر تھامے ہوئے ہے ایک شخص گردن میں ڈھول ڈالے بجا رہا ہے اور دوسرا نٹ دیکھ رہا ہے، پانچ شخص اور تماشا دیکھ رہے ہیں جن میں سے ایک کے ہاتھ میں لکڑی ہے۔

چوتھی مجلس۔ ایک درخت ہے اس درخت کے نیچے جہانگیر بادشاہ کی صورت بنا کر بٹھائی ہے۔ اور ایک شخص ان کے پاؤں پر سر رکھے ہوئے ہے، اور ایک پیر مرد جہاں پناہ سے باتیں کر رہا ہے۔

عبداللہ خاں کی دکن کو روانگی

شاہی فرمان صادر ہوا کہ عبداللہ خاں بہادر جنگ گجرات سے آ کر ناسک وتر بنک کے

راستہ سے ولایت دکن میں پہنچے، اور رام داس کچھواہہ کو جو حضرت عرش آشیانی کے معتمد خدمت گاروں سے تھا خطاب راجگی واسپ وفیل وخلعت سے سرفراز کر کے خانِ مذکور کی کمک کے لئے رخصت کیا کہ وقت پر دلیری ومردانگی کے ساتھ مدد پہنچائے اور خبردار رہے۔ اور قلعہ رنتھنبور بھی جو ہندوستان کے بڑے قلعوں میں سے ہے اسی کے حوالے کیا گیا۔

پانچ چار لاکھ روپیہ عبداللہ خاں کے امدادی لشکر کے خرچ کے لئے روپ خواص وشیخ انبیا کے ساتھ خاں موصوف کے پاس بھیجا گیا، اور خواجہ ابوالحسن بھی اس مہم پر متعین ہوا۔

ہرن کا شکار

اسی زمانہ میں موضع سموکر جو حوالی اکبرآباد کی شکارگاہ ہے۔ شکار قمرغہ کے لئے تشریف لے گئے۔ ایک وسیع میدان میں سراپردے لگا کر اس میں ہرنوں کا ہانکا کیا گیا۔ سات روز تک اہل محل کے ساتھ شکار سے دل خوش کرتے رہے نو سو سترہ ہرن نر و مادہ شکار ہوئے، چھ سو اکتالیس ہرن زندہ گرفتار ہوئے، ان سب میں سے چار سو اس فتح پور بھیجے گئے کہ چراگاہ کے میدان میں ان کے پانی اور گھاس کی خبر رکھی جائے، قریب ایک سو ہرنوں کی ناک میں چاندی کی کڑیاں ڈال کر اسی جنگل میں چھوڑ دیئے گئے۔ باقی جو تیر وتفنگ سے شکار کئے تھے امراء اور تمام شاہ پسندوں کو تقسیم کئے گئے۔

ایک نیا فرمان

بعض امرائے سرحد کی نسبت چند باتوں کی اطلاع ملی جو ان کے لئے نامناسب تھیں۔ فرمان صادر ہوا کہ اس کے بعد سے جو امور ضمنِ فرمان میں تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔ اور سلاطین کے ساتھ مخصوص ہیں ان سے سروکار نہ رکھا جائے اول یہ کہ جھروکہ میں نہ بیٹھیں اور بندگان شاہی کو چوکی وتسلیم کی تکلیف نہ دیں۔ ہاتھیوں کی جنگ نہ کرائیں سزاؤں میں آدمیوں کو اندھا کریں نہ ناک کان کاٹیں، اپنے ملازموں کو خطاب نہ دیں، بندگان بادشاہ کو سلام و مجرانہ کریں نکلتے وقت نقارہ نہ بجوائیں جب ہاتھی گھوڑا ملازبان شاہی اور اپنے نوکروں کو دیں تو اس کا شاہانہ اہتمام نہ کریں۔ بندگان شاہی کو پیادہ اپنی سواری کے ساتھ نہ لے جائیں اور جو کچھ ان کو لکھیں کاغذ پر مُہر نہ کریں۔

ساتواں سال

روز سہ شنبہ 16- محرم الحرام 1021ھ کو جشن جلوس سال ہفتم آراستہ ہوا اس جشن میں خسرو اوزبک کو جو اوزبکوں میں خسرو قرچی کے نام سے مشہور تھا اور اس دولت کے عمدہ فدا کاروں سے تھا آستانہ شاہی پر باریابی ملی۔

اسلام خاں کی عرضداشت پیش ہوئی جس میں عثمان بوہانی کے قتل اور اس سرزمین کے افغانوں سے پاک ہونے کی کیفیت لکھی تھی۔ عثمان بوہانی بنگالہ کی سرحد میں ایک بڑا زبردست سرکش دشمن تھا۔ اب کچھ بیان تازگیِ سخن کے لئے بنگالہ کی خصوصیات کا کر کے اصل مدعا کی طرف رجوع ہوگا۔

بنگالہ کے حالات

بنگالہ اقلیم دوم کا ایک وسیع ملک ہے، اس کا طول بندرگاہ چاٹگام سے گڈھی تک چار سو پچاس کوس اور عرض کوہستان شمالی سے علاقہ مدارن تک دو سو بیس کوس اور جمع (آمدنی) اس کی تخمیناً ساٹھ کروڑ دام ہے جس کے ایک کروڑ پچاس لاکھ روپے ہوتے ہیں۔

زمانہ سابق میں وہاں کے حکام ہمیشہ بیس ہزار سوار، ایک لاکھ پیادہ، ایک ہزار فیل اور چار پانچ ہزار کشتیاں (بحری بیڑے کی) اور توپ خانہ رکھتے تھے۔

بنگالہ پر افغانوں کا تسلط

شیر خاں اور اس کے بیٹے سلیم خاں کے زمانہ سے یہ ملک افغانوں کے تصرف میں آ گیا۔ سلیم خاں کے بعد سلیمان خان کرانی متصرف ہوا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا داؤد خاں قابض رہا۔ اور

جب تخت سلطنت و جہانبانی حضرت عرش آشیانی کے جلوس جہاں افروز سے آراستہ ہوا، عساکر اقبال اس ملک کی تسخیر کے لئے متعین ہوئے، امرائے عظام مدتوں تردد و تلاش کر کے افغانوں کا استیصال کرتے رہے (اور حضرت عرش آشیانی کے عہد سے ولایت بنگالہ اولیائے ابد قرین کے تحت میں ہے۔) لیکن ان بدبخت افغانوں کی ایک جماعت بچ گئی تھی جن کا سرگروہ وافسر عثمان تھا۔ جہاں پناہ کے زمانہ میں کئی بار عساکر شاہی کے مقابلہ میں آیا۔ خصوصاً راجہ مان سنگھ کی حکومت کے زمانہ میں نمایاں مقابلے کئے اور اس کے استیصال کی نوبت نہ آئی۔ آخر جس زمانہ میں اسلام خاں بنگالہ کا صاحب صوبہ ہوا ایک فوج زیر کمان شجاعت خاں ترتیب دے کر عثمان خاں کی مہم پر مقرر ہوئی اس صوبہ کے اکثر نامور امرا مثل کشور خاں پسر قطب الدین خاں کوکہ، افتخار خاں، سید آدم بارہہ شیخ اچھہ معتمد خاں پسران معظم خاں، اہتمام خاں اور دوسرے ملازمین شاہی اس کی کمک کے لئے نامزد کئے گئے۔

جب یہ لوگ اس کی حدود میں پہنچے تو پہلے ایک زباں داں سخن فہم ایلچی بھیج کر عقل مندانہ نصیحتیں کیں مگر چونکہ نخوت وغرور کا دھواں اس کے دماغ میں گھس گیا تھا اور خیالات خام وافکار کا شکار ہو کر اپنے آپ کو بے فائدہ رنجیدہ رکھتا تھا جواب پر توجہ نہ کی اور ایک نالہ کے کنارے جس میں کیچڑ اور دلدل تھی لڑائی کے ارادے سے میدان جنگ آراستہ کیا۔

خیر خواہان دولت یہ جرأت وتہور دیکھ کر زرہ پہن کر آمادۂ پیکار ہوئے۔ جب عثمان کو خبر ہوئی کہ بہادران رزم دوست بغایت ہمت و دلیری مستعد کارزار ہیں اس نے بھی صفیں ترتیب دے کر سامنا کیا اور ہر فوج اپنی مقابل فوج کے ساتھ نہایت سختی سے لڑنے میں مصروف ہو گئی۔ عثمان، فیل مست جنگی جن کو وہ اپنا قوت بازو سمجھتا تھا آگے بڑھا کر فوج ہراول پر حملہ آور ہوا، اور اسی حملہ میں سید آدم بارہہ اور شیخ اچھہ مدافعت کرتے ہوئے مارے گئے۔ اور افتخار خاں سردار فوج میسرہ بھی داد شجاعت و مردانگی دے کر شہید ہوا اس کے قدیم نوکروں کی ایک جماعت بھی جاں بحق تسلیم ہوئی اسی طرح کشور خاں سردار فوج میمنہ بھی مردانہ لڑتا ہوا رتبہ شہادت پر فائز ہوا۔ اتنے میں مخالفوں کی بہت سی فوج نذر تیغ ہو کر زمین پر ڈھیر ہو چکی تھی۔

افغانوں کا انجام

جب عثمان نے دیکھا کہ بہت سے افسران فوج شاہی راہ اخلاص میں جان دے چکے ہیں تو

اپنے کشتوں کا شمار کیے بغیر بختہ نام کے مست ہاتھی کو سامنے رکھ کر خود فوج ہراول پر جھپٹا، چونکہ وہ بہت موٹا اور توندیلا تھا، اس روز حوضہ دار ہاتھی پر سوار تھا، شجاعت خاں کے بیٹے بھائی اور اقربا غنیم کے مقابلے میں جوش، جرأت و بہادری کے ساتھ بعض مارے گئے اور بعض سخت زخم کھا کر بیکار ہو گئے شجاعت خاں کے پاس جب وہ ہاتھی پہنچا تو اس نے ہاتھی پر برچھے کا وار کیا اس کے بعد قبضہء شمشیر پر ہاتھ جما کر پے در پے زخم لگائے، پھر کٹار کھینچ کر دو ہاتھ لگائے تو ہاتھی نہایت مستی و دلیری کے ساتھ غصہ میں بڑھا اور شجاعت خان کو گھوڑے کے ساتھ زیر کر لیا۔ وہ شیر دل فیل افگن بجلی کی طرح گھوڑے سے اتر کر جہانگیر بادشاہ کا نام زبان پر لایا اور سیدھا کھڑا ہو گیا۔ اس وقت اس کا جلودار تلوار کھینچ کر ہاتھی پر دو دستی وار کرنے لگا، جس کی ضرب سے ہاتھی بیٹھ گیا، شجاعت خاں نے جلودار کی مدد سے فیل بان کو ہاتھی سے کھینچ لیا اور ہاتھی کی سونڈ پر کٹار کا ایک اور زخم لگایا، ہاتھی اس زخم سے فریاد کرتا ہوا چند قدموں پر تیورا کر گرا، شجاعت خاں کا گھوڑا بے ضرر و آزار محفوظ رہا۔

اس حال میں مخالفوں نے دوسرا ہاتھی شجاعت خاں کے علمدار پر دوڑا کر علمدار کو مع گھوڑے کے زیر کر لیا۔ شجاعت خاں کی نعرہ زنی نے علمدار کو یہ کہہ کر ہوشیار کیا۔ مردانہ باش میں زندہ ہوں، ادھر دوسرے گروہ نے جو علم کے آگے تھا تیر و شمشیر ہاتھ میں لے کر بہت سے آدمی قتل کر ڈالے اور علمدار کو سوار کر دیا۔

اب شجاعت خاں علم کے نیچے کھڑا ہو کر اپنے پیر و مرشد کے باطنی توجہات کا طالب ہوا۔ یہ وقت بہت نازک تھا، اکثر سرداران سپاہ اپنی جانیں دے چکے تھے۔ جو باقی تھے سخت زخموں کے باعث بیکار ہو کر امداد غیبی کے منتظر تھے کہ بادشاہ جواں بخت کا اقبال ظاہر ہوا، اور ایک بندوق اس بدسرشت کی پیشانی پر لگی، کسی کو معلوم نہ ہوا کہ یہ زخم کس کے ہاتھ کا تھا عثمان نے جان لیا کہ اس زخم سے جان بچنے والی نہیں۔ باوصف اس کے جب تک تھوڑی جان بھی باقی رہی لشکر کو جنگ کی ترغیب دیتا رہا۔ جب اپنے اور لشکر کے اندر ضعف و عاجزی کے آثار نمایاں دیکھے باگ موڑ کر خود کو نیم جان پڑاؤ تک پہنچایا۔ ظفر مند فوج بھی لشکر گاہ تک تعاقب کر کے اپنے خیموں میں آ گئی۔

عثمان خاں کی وفات

دو پہر رات گزرے عثمان کا انتقال ہو گیا۔ عثمان کا بھائی ولی اور اس کا لڑکا ممریز سر پر خاک

ڈالے آدھی رات میں اس کی نعش لے کر اپنی جگہ پہنچے لشکر بادشاہی کے قراولوں نے اس سانحہ سے آگاہ ہو کر شجاعت خاں کو اطلاع دی، خیر خواہوں نے تعاقب کا مشورہ دیا لیکن تردد و تکان اور بیماروں کی خبر گیری اور مرنے والوں کی تجہیز و تکفین کے انتظام کی وجہ سے اس روز تعاقب میں توقف ہوا، حُسن اتفاق سے معتمد خاں (معتقد) جو آخر میں بہ فرمان شاہی لشکر خاں ہو گیا تھا اور عبدالسلام پسر معظم خاں اور دوسرے ملازم تین سو سوار اور چار سو توپچی کے ساتھ تازہ دم آپہنچے۔ شجاعت خاں نے ان لوگوں کو ساتھ کر کے اس گروہ کے تعاقب میں بھیجا۔

عثمان کے بھائی ولی کا پیام اطاعت

جب ولی برادر عثمان کو شجاعت خاں کا ارادہ معلوم ہوا تو واپسی میں اپنی نجات دیکھ کر دولتخواہوں کے پاس پیام بھیجا کہ عثمان جو اس تمام شورش و فساد کا باعث تھا وہ تو مارا گیا۔ اور حق تعالٰی نے اس کے شر کو ہماری طرف سے پورا کر دیا۔ ہم سب فرماں بردار بندے ہیں۔ اگر شجاعت خاں قول دیں تو درگاہ کی غلامی اور بندگی کو سرمایہء سعادت جان کر آستانہء عالی پر حاضر ہوں اور عثمان کے ہاتھی نذر میں پیش کریں۔

شجاعت خاں، معتمد خاں اور دوسرے وابستگانِ دولت نے اس کو تسلی دے کر قول دیا۔ دوسرے روز ولی اور ممریز اپنے دوسرے بھائیوں اور عزیزوں کے ساتھ آ کر شجاعت خاں سے ملے اور اُنچاس ہاتھی برسم پیشکش ساتھ لائے۔ شجاعت خاں ان لوگوں کو ہمراہ لے کر جہانگیر نگر میں اسلام خاں کے پاس پہنچا۔

اکبر آباد میں فتح کی خبر

جب اکبر آباد میں اس فتح کی خبر بادشاہ کو ہوئی اسلام خاں کو شش ہزاری ذات منصب دے کر امتیاز عطا ہوا اور اس کے ساتھ ان تمام لوگوں کو جن سے استیصال عثمان میں کارہائے نمایاں ظاہر ہوئے تھے اضافہ منصب سے سرفرازی بخشی اور شجاعت خاں کو 'رستم خاں' خطاب دیا گیا۔

عبداللہ خاں کی ناکامی

عبداللہ خاں کے گجرات سے دکن جانے اور ناکام واپس ہونے کے واقعات یہ ہیں کہ

بادشاہ کی رائے ہوئی کہ راجہ مان سنگھ، خانِ جہاں اور امیر الامرا میرزا رستم برہانپور کے لشکر کے ساتھ برار کے راستہ سے دکن آئیں۔ عبداللہ خاں خان عالم، علی مردان خاں بہادر، سیف خاں اور راجہ رام داس گجرات کے لشکر کے ساتھ ناسک تربنک کی راہ سے متوجہ دکن ہوں اور یہ فوجیں ایک دوسرے کی خبر رکھ کر تاریخ معینہ پر دونوں جانب سے غنیم کو گھیر لیں۔ اس تدبیر سے ظن غالب یہی ہے کہ دشمن کا استیصال ہو جائے گا۔

عبداللہ خاں گھاٹیوں سے گزر کر غنیم کے ملک میں آیا تو دس ہزار سوار مستعد خوش اسپہ و آراستہ اس کے ساتھ تھے غرور ونخوت کے مارے دوسری فوج کی پروانہ کر کے اپنی قدرت وقوت پر اعتماد کر بیٹھا اور بڑے زور شور سے مصروف قتل وغارت گری ہوا، چونکہ عنبر کو اس کا بڑا خطرہ تھا اس لئے اس نے اپنے تمام لشکر اور کار آزمودہ آدمی بہت سی آتشبازی اور بان دے کر مقابلہ میں بھیجے۔ دن کو لشکر کے گرد پھر کر لوٹ مار کرتے تھے اور رات کو صبح تک بان لگاتے تھے۔

جتنا عبداللہ خاں کا لشکر دولت آباد سے نزدیک ہوتا گیا اتنی ہی غنیم کی جمعیت بڑھتی گئی۔ اس پر طرّہ یہ کہ عنبر پے در پے کمک بھیجے جاتا تھا جب فوج دوم کا کوئی اثر ظاہر نہ ہوا اور دشمن ہر روز قوی تر ہوتا گیا خیر سگالوں نے بہتری اس میں دیکھی کہ "یہاں سے احمد آباد چلنا چاہئے اور ایک دوسرے رنگ سے کارروائی کرنا چاہئے" اس ارادہ سے دولت آباد سے نکلے، راستہ میں غنیم موقع کی تاک میں تھا، مجبوراً مقابلہ کرنا پڑا علی مردان خان بہادر نے جان دینے کی ٹھان کر اپنے مقابل کی فوج سے معرکہ آرائی کی اور دلیرانہ ومردانہ کاری زخم کھا کر زمین پر گرا مرہٹہ سپاہی (برگی) اس کو اٹھا کر عنبر کے پاس لے گئے۔ عنبر نے اس کو قلعہ دولت آباد میں قید کر دیا اور علاج کے لئے جراح مقرر کیا مگر وہ جانبر نہ ہوا۔ اور چند روز بعد انہیں زخموں سے اس کی جان نکل گئی۔ یہ بات اس کی مشہور ہے کہ کسی شخص نے کسی تقریب میں کہا "فتح آسمانی ہے" اس نے جواب دیا "بیشک فتح آسمانی ہے مگر میدان ہمارا ہے۔"

اس معرکہ میں ذوالفقار بیگ بھی بان کے زخم سے ضائع ہوا، جب لشکر ولایت ہکلانہ میں آیا مخالف اپنی سرحد سے واپس ہو گئے اور عبداللہ گجرات گیا۔ جب راجہ مان سنگھ خانِ جہاں، امیر الامرا اور میرزا رستم نے جو برار کے راستہ سے آتے تھے یہ وحشت ناک خبر سنی وہ بھی لوٹ کر عادل آباد میں شاہزادہ پرویز کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ دونوں فوجیں سمجھ بوجھ کر قدم بڑھاتیں تو حسب مدعا نتیجہ برآمد ہونے میں کوئی شک نہ تھا۔ نفاق و ناحق شناسی سے آقا کا کام بھی خراب کیا اور خود بھی مطعون ہوئے۔

جب یہ خبر اکبر آباد میں بادشاہ کو پہنچی تو سخت ناراض ہوئے اور اس مہم کا انتظام خانِ خاناں کے بھیجنے پر منحصر سمجھ کر اس کو خواجہ ابوالحسن کے ساتھ رخصت کیا۔

اس اثنا میں آصف خاں کے انتقال کی خبر آئی جو خاطر شاہ کو سخت گراں گزری۔ راقم کتاب نے اس کی تاریخ وفات ''صد حیف ز آصف خاں'' سے فی البدیہہ نکال کر بادشاہ جہانگیر کے حضور میں پہنچائی جسے پسند کیا گیا۔ (آصف خاں کا حرم خانہ بہت بڑا تھا اور وہ مباشرت کا سخت حریص تھا اسی میں اس کی جان گئی)

میرزا غازی کی وفات

اسی زمانے میں میرزا غازی کی خبر وفات پہنچی وہ میرزا جانی[1] ترخاں حاکم ٹھٹھہ کا لڑکا تھا دنیا میں اس کی تقدیر خوب چمکی یہاں تک کہ قندھار مع مضافات اور ٹھٹھہ اطراف و مضافات کے ساتھ اس کی جاگیر میں دیدیا گیا۔ جب تک زندہ رہا ہر ایک کے ساتھ اچھے سلوک کرتا رہا۔ نیک نامی میں مشہور تھا، جوان نیک نہاد، قابل اور مستعد تھا اہل سخن اور طبیعت دار لوگوں سے صحبت رکھتا تھا خود بھی موزوں طبع تھا، شعر کہتا تھا اور وقاری تخلص کرتا تھا۔ لیکن شراب پر فریفتہ تھا آخر اسی میں جان سے گیا۔ اس کے مرنے کے بعد ابوالغنی اوزبک بہادر خانی خطاب اور قندھار کی حکومت سے معزز ہوا۔

شہزادہ سلطان خرم کا جشن شادی

اس واقعہ کے متصل شاہزادہ والاشکوہ سلطان خرم کی شادی کا جشن منعقد ہوا (جس کی منگنی اعتقاد خاں پسر اعتماد الدولہ کی لڑکی سے ہوئی تھی) اور شاہزادۂ جواں بخت نے شاہانہ مجلس مرتب کر کے پدر عالی گہر کے حضور میں نذر گزرانی جہاں پناہ کی بیگمات و عفت مآب پردہ نشینوں کے لئے رسم کے مطابق مناسب قسم کے زیور تیار کرائے، امرائے عظام کو خلعت فاخرہ دیا گیا اور میرزا رستم

صفوی کو ملک ٹھٹھہ کی حکومت سے سرفراز کیا گیا اور پنج ہزاری ذات وسوار کے منصب کے موافق اس صوبہ میں جاگیر دی گئی اور حکم ہوا کہ میر عبدالرزاق ٹھٹھہ کی آبادی کی جمع بندی کر کے محاصل میرزا کی جاگیر اور اس کے ملحقات کو ادا کرے۔

سلیمہ سلطان کا انتقال

اسی زمانہ میں بادشاہ کی طبیعت مائل شکار تھی کہ باغ دہرہ میں سلطان بیگم کے انتقال کی خبر آئی جس سے شاہ کا دل سخت متاثر ہوا۔

سلیمہ سلطان کی والدہ گل رخ بیگم فردوس مکانی کی صاحبزادی تھیں اور ان کے باپ میرزا نورالدین محمد نقشبندی خواجہ زادوں سے تھے۔

سلیمہ سلطان ان تمام خوبیوں کے ساتھ متصف تھیں جو عصمت و پاکیزہ دلی کے ہوتے ہوئے سونے پر سہاگہ کا کام کرتی ہیں، طبیعت بلند رکھتی تھیں۔ کبھی ایک مصرع اور کبھی ایک شعر نظم کرتی تھیں مخفی تخلص تھا یہ شعر ان کا ہے۔

کاکلت را من زمستی رشتہء جاں گفتہ ام
مست بودم زیں سبب حرفی پریشاں گفتہ ام

حضرت جنت آشیانی نے بیرام خاں کو منسوب کر دیا تھا، ان کے انتقال کے بعد حضرت عرش آشیانی اپنے عقد میں لے آئے۔ بلا مبالغہ سلیمہ سلطان بہت اچھی بیگم تھی۔ خدا مغفرت کرے۔

---

1. مرزا جانی کے حالات تفصیلی حضرت عرش آشیانی کے حالات میں لکھے جا چکے ہیں۔ میرزا غازی کو حضرت شاہنشاہی نے تربیت کیا تھا اور ٹھٹھہ بدستور عنایت کر کے قندھار کی حکومت مستقلاً مرحمت فرمادی تھی اور ملک قندھار اور اس کا حاصل تمغہ انعام میں بخشا۔

آٹھواں سال

شب پنجشنبہ 28- محرم 1022 کوخسرو آفتاب نے تخت حمل پر اجلاس کیا اور آٹھواں سال آغاز ہوا۔

ہوشنگ پسر اسلام خاں بنگالہ سے آ کر زمین بوسی کی عزت سے مشرف ہوا اور مکھ کے بہت سے آدمی جو جنگ میں گرفتار ہوئے تھے دربار میں پیش کئے ان لوگوں کا ملک پیگو درخنگ ہے۔ چند حیوان ہیں جو آدمی کی صورت میں ظاہر ہو کر بری و بحری حیوانوں میں سے جو ملتا ہے کھا لیتے ہیں، کسی جاندار کوان کے ہاتھ سے نجات نہیں۔ اپنی علاتی بہن کو عقد و تصرف میں لے لیتے ہیں۔ ان کا چہرہ قرا قلماقوں سے ملتا ہوا ہے اور لہجہ اہل تبت کی زبان سے مشابہت رکھتا ہے ترکی سے بالکل الگ ہے۔ ان کا مذہب و آئین درست نہیں، دین اسلام و کیش سنیہ سے بہت بعید ہیں (عید کے دن مجلس عالی مرتب تھی حاضران بساط قرب کو درکچہ کا پیالہ دیا گیا۔ ایک مہر ہزار تولہ جس کے دو ہزار پانچ سو مثقال ہوتے ہیں۔ یادگار علی سلطان ایلچی دارائے ایران کو مرحمت ہوئی) چیتے کا مادہ کے ساتھ جفت ہونا اور بچہ دینا اس سال کے عجیب واقعات میں شامل ہے۔

پالتو چیتے کا بچہ

حضرت عرش آشیانی عنفوان شباب و سلطنت میں چیتے اور اس کے شکار پر بہت توجہ کرتے تھے تقریباً نو ہزار چیتے جہاں پناہ کی سرکار میں فراہم ہوئے بہت لوگ اس کے خواہاں تھے کہ یہ باہم جفت ہو کر بچہ دیں۔ ہر چند توجہ کی ممکن نہ ہوا۔ کئی نر و مادہ چیتوں کی گردن سے طوق نکال کر ان کو باغات میں چھوڑ دیا کہ آزادی سے سیر و شکار کریں اور جفت ہوں تب بھی مدعا نہ نکلا۔ اس وقت

ایک نر چیتا زنجیر وطوق توڑ کر مادہ کے پاس پہنچا اور جفت ہوا، اس سے ڈھائی مہینہ کے بعد تین بچے پیدا ہوئے اور جوان ہوئے۔

شیرنی کا بچہ

اس سے زیادہ عجیب شیر کا بچہ دینا ہے۔ اوراق سابق میں لکھا جا چکا ہے کہ اس دولت عالیہ میں شیر بے قید وزنجیر غول کے غول آدمیوں میں پھرتے ہیں۔ نہ آدمیوں کو نقصان پہنچاتے ہیں نہ وحشت وغصہ ان کی طبیعت پر غالب ہے۔ اتفاقاً ایک مادہ شیر حاملہ ہوئی تین مہینے کے بعد بچہ جنی حالانکہ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ شیر جنگلی گرفتار ہونے کے بعد مادہ سے جفت ہو۔ چونکہ حکیموں کا قول ہے کہ شیر کا دودھ بصارت چشم کے لئے نہایت مفید ہے۔ بہت کوشش کی گئی کہ شیرنی کے پستان سے ایک قطرہ دودھ نکل آئے میسّر نہ ہوا بلکہ اس کے پستان پر نمی بھی ظاہر نہیں ہوئی۔ ظن غالب یہ ہے کہ یہ بات اس کے قہر وغضب کے غلبہ کی وجہ سے ہوگی۔

دیوانے کتے کا ہتھنی کو کاٹنا

انہیں دنوں دیوانے کتے کا ایک عجیب واقعہ مشاہدہ میں آیا ایک رات کو ایک دیوانے کتے نے جس جگہ فیل خاصہ، بادشاہی بندھا ہوا تھا اس جگہ آ کر ہتھنی کے پاؤں میں کاٹ لیا۔ اس نے عجیب اور نئی نئی قسم کی فریادیں کرنا شروع کر دیں، جب تک فیل بان خبر دار ہو کر خبر کو پہنچیں کتا بھاگ کر تھوہڑ کے درختوں میں چھپ گیا۔ تھوڑی دیر کے بعد پھر نکلا اور اب کی ہاتھی کے ہاتھ پر کاٹا۔ ہاتھی نے اس کو ہاتھ پاؤں کے نیچے مسل کر مار ڈالا اس واقعہ کو ایک ماہ پانچ روز گزرے تھے کہ ایک دن ابر اور ہوا اور رعد وبرق کی شورش میں ہتھنی بے اختیار چلائی اور اس کے تمام اعضا میں رعشہ پیدا ہو گیا۔ زمین پر گر کر بہ ہزار محنت و درد اٹھی، سات روز تک پیہم اس کے منہ سے پانی آتا رہا۔ دانہ پانی چھوڑ کر بحال تباہ روز وشب گزارتی تھی ساتویں دن اُٹھی اور گر کر مر گئی۔

ایک ماہ کے بعد فیل کلاں بھی جس دن ابر وباد ورعد وبرق کا دور تھا عین مستی میں زمین پر گر پڑا، تمام اعضا کانپنے لگے، اور جب تک جیتا رہا برابر منہ سے پانی آتا رہا۔ حق تعالیٰ نے تمام دردوں کی دوا پیدا کی ہے سوائے سانپ کے پھن اور دیوانے کتے کے جن کے زہر کا کوئی علاج

نہیں بادشاہوں نے ہر چند کوششیں کیں اس کے لئے کوئی افسوں یا دوا میسر نہ ہوئی۔

سفیر ایران کو رخصت کر کے ایران کی سفارت پر خانِ عالم کا انتخاب

اس وقت یادگار علی سلطان ایلچی شاہ عباس اسپ بازینِ مرصع، کمر شمشیر مرصع چارقب زردوزی، قلم کلغی مرصع اور تیس ہزار روپیہ نقد عنایت فرما کر رخصت واپسی دی اور خانِ عالم کو سفارت ایران پر نامزد کر کے خلعت خاصہ و گیسو با جاگیر اور کٹار گراں بہا جس میں مروارید کا طرہ تھا عطا کیا اور روانگی کی اجازت دی۔

بادشاہ کی اجمیر کو روانگی

چونکہ رانائے مقہور کے استیصال کے لئے ہمیشہ عساکر بادشاہی خود بادشاہ کی طرف سے متعین ہوتے رہے ہیں اور اس وجہ سے کہ تمام کام وقت پر موقوف ہیں اس مہم کا انتظام شائستہ و پسندیدہ طور پر نہ ہو سکا تھا اب حالات نے یہ صورت اختیار کی کہ بادشاہ خود اس تیرہ بخت کی بیخ کنی پر توجہ کریں اور چند روز اجمیر میں قیام کریں۔

اس عزم صائب کے ساتھ 2- شعبان 1022ھ مطابق شہریور ماہ سال ہشتم جلوس کو پرچم دولت بلند ہوئے۔ جب دارالبرکتہ اجمیر میں داخل ہوئے روضہ منورہ کی زیارت سے فارغ ہونے کے بعد ایک نو تعمیر عمارت میں نزول اجلال کیا۔ ششم دے کی ساعت نیک میں حسب پسند ستارہ شناسان یونانی و ہندی نواب قدسی القاب بادشاہزادہ عالم و عالمیاں سلطان خرم کو لشکر آراستہ و گراں تعداد کے ساتھ فتح و ظفر کی حمایت میں روانگی کی اجازت دی۔ رخصت عطا کرتے وقت قبائے زردوز گلہائے مرصع سے جڑی ہوئی جس کے پھولوں کے دور میں موتی ٹکے تھے اور دستار زردوزی، وطرۂ مروارید، فوطہ زربفت مسلسل کو مروارید و اسپ خاصہ عراقی و ترکی، فتح گنج نام فیل خاصہ مع مادہ فیل و کمر شمشیر مرصع و خنجر مرصع مع تیول کنارہ گراں بہا عنایت ہوا۔ اور سوائے اس فوج کے جو سابق میں خان اعظم کی سرکردگی میں اس مہم کے لئے منسوب تھی بارہ ہزار سوار خوش اسپہ اور جو اس قرۃ العین بادشاہت نے خود انتخاب کئے تھے ہمراہ کر دیئے گئے۔ اور دوسرے افسرانِ فوج بھی حسب لیاقت و شائستگی خلعت فاخرہ اسپانِ قبچاق و فیلان خاصہ اور انواع مراحم و نوازش سے بہرہ یاب ہو کر معزز و ممتاز ہوئے۔ فدائی خاں اس لشکر کی بخشی گری پر مامور ہوا۔

حاکمِ بنگالہ اسلام خاں کا انتقال

اسی زمانے میں اسلام خاں حاکم بنگالہ کے انتقال کا حال معلوم ہوا اس کی جگہ اس کا بھائی قاسم بنگالہ کا صاحب صوبہ مقرر کیا گیا۔ خواجہ ابوالحسن بخشی کے منصب پر فائز ہوا۔

خان اعظم کی شہزادے کے ساتھ بدسلوکی

چند روز کے بعد معلوم ہوا کہ خان اعظم صلاح و بہبود کے راستہ سے ہٹ کر شاہزادہ کی خدمت میں بسلوک ناپسندیدہ پیش آ کر خود کو بے فائدہ رنجیدہ رکھتا ہے اس لئے خواجہ ابراہیم حسین کو اس کے پاس بھیج کر ترغیب وخوف آمیز احکام زبانی اس کو پہنچائے۔ خلاصہء کلام یہ کہ جس وقت وہ برہانپور میں تھا ہمیشہ ہر مجلس و محفل میں کہا کرتا تھا کہ اگر میں اس لڑائی میں کام آیا تو شہید ہوں گا اور غالب ہوا تو غازی۔ اور اس مصلحت کے لئے وہ جو کچھ کمک و امداد و توپ خانہ وغیرہ کی درخواست کرتا تھا منظور ہوتی تھی۔ جب کام کا وقت آیا عرضداشت بھیجی کہ بغیر توجہ سلطانی اس عقدہ کا حل دشوار معلوم ہوتا ہے۔ جب فوج شاہی دارالبرکتہ اجمیر میں پہنچی تو اس کے التماس پر شاہزادہ کو عساکر نصرت فریں کے ساتھ اس جانب روانہ کر دیا اور اس مہم کا مدار اس رکن سلطنت کی کاروانی کے حوالہ ہوا۔

بادشاہ کو منظور یہ تھا کہ ایک لمحہ کے لئے بھی خان اعظم شاہزادہ کی خدمت سے غافل نہ ہو اور طریقہء خیر خواہی و نیک اندیشی ہاتھ سے نہ دے کر اپنے آپ کو دین و دنیا میں نیک نام کرے۔ اگر ان احکام کے خلاف عمل کرے گا اپنی بدنیتی سے نقصان اُٹھائے گا۔

جب خواجہ ابراہیم حسین نے فرض پیغام رسانی انجام دیا فرط خودرائی وزیاں کاری سے خان اعظم اس پر ملتفت نہ ہوا۔ اس لئے اس نسبت کی بنا پر جو اسے خسرو کے ساتھ تھی شہنشاہ نے ان اطراف میں اس کی موجودگی مصلحت نہ سمجھ کر حکم دیا کہ مہابت خاں جا کر اودے پور سے اس کو پیش گاہ سلطانی میں لائے اور محمد تقی دیوان محلات کو اجازت ملی کہ مندسور پہنچ کر اس کے فرزندوں اور متعلقین کو اجمیر پہنچائے۔ اس وقت شاہزادہ جہاں کی عرضداشت پہنچی کہ عالم کمان ہاتھی جس پر رانا کو بہت ناز تھا سترہ زنجیر ہاتھیوں کے ساتھ جو پہاڑ کی گھاٹیوں میں پوشیدہ کر دیئے گئے تھے بہادران لشکر کے ہاتھ گرفتار ہوا امید ہے کہ وہ بھی اتنی ہی عجلت کے ساتھ گرفتار ہو جائے گا۔

❁❁❁❁❁